DIÁLOGO

Y el Verbo se hizo carne

VOLUMEN LXXXV
Junio – 2025

REVISTA
de la Casa de Formación Mayor «María, Madre del Verbo Encarnado»,
del Estudiantado del Convento «Santa Catalina de Siena»,
del Instituto «Alfredo R. Bufano» (PS-215),
del Colegio «Isabel la Católica» (E-92),
y de los Cursos de Cultura Católica.

AÑO 27 – Segunda época - Nº 85
Reg. de la Prop. Intelectual: 311933
ISSN 0327-8999

DIRECTOR
R.P. Lic. Gonzalo Gelonch Villarino

CONSEJO DE REDACCIÓN
R.P. Dr. Miguel A. Fuentes
R.P. Dr. Gabriel Barros
R.P. Lic. Gabriel Zapata
R.P. Lic. Tomás Orell
R.P. Lic. Víctor Cuba

SUMARIO

EDITORIAL
R.P. Lic. Gonzalo Gelonch Villarino, IVE
Acusados de *tradicionalistas* y de no contemporizar.....7

R.P. Dr. Cornelio Fabro, CSS
Metafísica.....17

R.P. Dr. Carlos D. Pereira, IVE
El corazón, la libertad y el hábito en Santo Tomás.....29

P. Dr. Alain Contat
El análisis del ente y el constitutivo de la persona en el tomismo del siglo XX 43

R.P. Dr. Gabriel Barros, IVE
El valor expiatorio de la pasión del Siervo Sufriente.....87

Dra. Prof. Liliana B. Pinciroli de Caratti
Alfredo Bufano, poeta de la esperanza.....103

R.P. Lic. Jon Mikel de Arza Blanco, IVE
La emergencia pastoral del canon romano.....113

R.P. Lic. Tomás Orell, IVE
Cristo Rey y la evangelización de la cultura.....151

R.P. Dr. Martín José Villagrán, IVE
La trama del libro de los doce profetas menores.....163

R.P. Lic. Agustín Spezza, IVE
NUESTRA TAPA.....193

NOTICIAS.....199

RECENSIONES.....201

NUESTRA TAPA:

La Anunciación, 1578-1579, ***Alessandro Allori (Firenze 1535-1607)***, Olio su tavola, se encuentra en Firenze, Galleria dell'Accademia.

El análisis del ente y el constitutivo de la persona en el tomismo del siglo XX

P. Dr. Alain Contat

[Este artículo de Contat A., *L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XX siécle*, fue publicado originalmente en *Espíritu* 62 (2013) n. 146, 241-275][1].

Numerosos estudios relativamente recientes han dejado cada vez más claro que las tesis metafísicas más fundamentales de santo Tomás de Aquino, sobre todo a partir de los años treinta del siglo XX, han sido objeto de interpretaciones no sólo divergentes, sino también contradictorias[2]. Durante el mismo período, la cultura de inspiración católica ha quedado marcada por un fuerte interés en la ontología de la persona, lo cual se explica fácilmente en el contexto de las ideologías deshumanizadoras, se trate de los totalitarismos de antaño o del relativismo de hoy. Era de esperar, entonces, que los tomistas desarrollaran concepciones de la persona

[1] Traducción de P. M. Lattanzio, IVE y P. I. Caratti, IVE, con la colaboración de P. M. Villagrán. Para facilitar la lectura han sido introducidas algunas anotaciones entre corchetes. Se han colocado en el cuerpo del texto las traducciones de las obras citadas por el autor en lengua original, que se ofrecen en nota a pie; por otro lado, los textos que originalmente estaban en nota a pie permanecen inalterados entre corchetes. Por último, se han revisado los textos de santo Tomás, de las demás fuentes, corrigiendo, cuando fue necesario, algunos errores en la citación, tales como la ausencia de alguna palabra, etc. En lo que a la traducción se refiere, para conservar lo mejor posible el estilo del Autor, se prefirió verter los términos (en latín y francés respectivamente) *subiectum* y *sujet* como *sujeto*; *suppositum* y *suppôt* como *supósito*; *quidditas* y *quiddité* como *quididad*.

[2] Cf. G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes, Essai sur l'histoire des thomismes*; G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, 6-45.

bastante diferentes, y es precisamente este tema el que hemos querido abordar en el presente estudio.

Además de las *quaestiones* sobre la persona del propio santo Tomás[3], a las cuales se les reconoce un alcance normativo, en el siglo XX la especulación tomista sobre esta problemática se inspiró inicialmente en dos fuentes muy alejadas una de la otra. La primera se encuentra en las dos tradiciones interpretativas que se hicieron canónicas en la Orden de Predicadores, la de Jean Cabrol alias *Capreolus*, y la de Tomás de Vio alias Cayetano, cuyas tesis fueron formalizadas y transmitidas por los tratados y libros de texto de metafísica o de teología desde el Renacimiento hasta la neoescolástica[4]. La otra fuente coincide con el personalismo contemporáneo, para el cual, de ahora en adelante, la atención de la filosofía debe centrarse en la persona, en la doble dimensión del sujeto que se revela a sí mismo a través de su actividad, y del *yo* que sólo es él mismo en la medida en que se consagra a un tú distinto de sí: uno puede reconocer en estas las tesis centrales del "personalismo dialógico" implementado por Buber y Lévinas[5]. La reflexión crítica sobre estas dos fuentes y sobre el texto tomasiano ha dado lugar a tres grandes análisis metafísicos de la persona:

1. Para una gama de autores más amplia y variada de lo que cabría esperar a primera vista, la doctrina de Cayetano no ha perdido nada de su vigencia. La persona se constituye como tal gracias a la "*subsistencia*" que cierra la naturaleza racional sobre ella misma, y la hace así capaz de existir en sí misma, y, por ello, de entrar en relación con otros seres existentes.

[3] Cf. Tomás de Aquino, principalmente: *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* (en adelante: *Scriptum*) I, d. 23; *Summa theologiae* (en adelante: *STh*) I, q. 29; III, q. 2, aa. 2-3; *Quaestiones disputatae De potentia* (en adelante: *De potentia*), q. 9, aa. 1-3; *Quaestio disputata De unione Verbi incarnati* (en adelante: *De unione*), a. 1.

[4] Para un ejemplo típico de esta formalización, véase R. Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore*, 103-124.

[5] A. Lobato integra brillantemente este "ser para otro" de la persona en *La dignità della persona umana, Privilegio e conquista*, en particular 118-136. Este fue también un tema preferido por J. De Finance, por ejemplo, en su tratado *De l'un et de l'autre*, *Essai sur l'altérité*.

2. Según una amplia corriente de pensamiento que pretende integrar el método trascendental o bien el cuestionamiento fenomenológico, es necesario refundar la metafísica y, en adelante, pensar el ser a partir del actuar. Desde esta perspectiva, la persona será concebida como la autoposesión dinámica y ontológica de sí, es decir, como subjetividad en el sentido más pleno del término.

3. Un tercer grupo se aplicó a redescubrir el *esse* tomasiano, desafiando tanto al repliegue formalista que le hizo sufrir Cayetano, como la devaluación dinamista que corre el riesgo de verse sometida por un acercamiento demasiado precipitado con la modernidad [léase: "principio de inmanencia"]. Se trata de entender la persona creada como el sujeto constituido por la recepción del acto de ser en una esencia parcial o totalmente espiritual.

Esbozaremos las líneas maestras de cada uno de estos tres enfoques, para identificar sus presupuestos ontológicos. Esta investigación nos permitirá, en una cuarta y última sección, proponer una evaluación.

I. La personalidad como modo de subsistencia

Fue solamente cuando alcanzó la cima de su carrera intelectual, en el marco cristológico de su comentario a la *IIIa pars*, que Cayetano elaboró una metafísica de la persona destinada a perdurar hasta nuestros días, a pesar de todas las revoluciones culturales que el tomismo ha tenido que afrontar desde entonces[6]. Su doctrina se basa en la distinción entre *haec humanitas* y *hic homo*. "Esta humanidad" es esta naturaleza humana individual, la de Pedro o la de Jesús, que puedo indicar mediante un pronombre demostrativo, pero que ignoro si existe en sí misma o en otro. "Este hombre", en cambio, es tal o cual sujeto o supósito, donde la naturaleza no sólo es individuada, sino también subsistente, de tal modo que ella existe o es capaz de existir en sí misma. Para Tomás de Vio, esta subsistencia del subsistente requiere una entidad metafísica particular:

[6] Sobre la doctrina de Cayetano acerca del constitutivo de la persona, cf. U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, 43-57; E. Forment, *Ser y persona*, 197-210 y 386-391; J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins*, 141-148; y, sobre todo, G. de Tanoüarn, *Cajétan, Le personnalisme intégral*, cap. 3, 210-275.

> "Toda la fuerza de la razón consiste en esto, que el constitutivo de la cosa, en esto que es el *esse* por sí primero susceptivo de la entidad real, es necesario que sea alguna realidad, pero este hombre difiere de esta humanidad, porque encierra en sí algo que es por sí primero susceptivo de alguna entidad real que repugna a esta humanidad: por tanto, encierra en sí la realidad constitutiva en ser aquello que difiere de esta humanidad. Pero no difiere sino en el ser personal, por el cual este hombre es hipóstasis o persona, y no esta humanidad. Por tanto, la personalidad de este hombre añade sobre esta humanidad alguna realidad intrínsecamente constitutiva de la persona humana"[7] [*In Summa theologiae* III, q. 4, a. 2, n. VII].

Como ocurre a menudo, Cayetano utiliza un lenguaje tan técnico que resulta un tanto sibilino, por lo que necesitamos explicitar su punto de vista. *Haec humanitas* significa quididad individualizada, es decir la "realidad" formal común a todos los hombres (la sustancia segunda, viva, sensible, racional), a la que se añaden las notas individualizantes que la restringen a esta humanidad particular. Por pertenecer exclusivamente a la esencia, "esta humanidad" no puede recibir ningún predicado que sea ajeno a la quididad o individualidad, como sería, por ejemplo, la relación predicamental de filiación o bien la existencia. En este sentido preciso, la naturaleza humana individual, considerada en su pura constitución esencial, incluye ciertamente la singularidad, pero excluye todo lo que no forma parte de la humanidad a título quiditativo o individual. Por el contrario, *hic homo* designa al sujeto de la naturaleza humana individualizada, en tanto que recibe la atribución de sus accidentes propios y predicables, y luego, en un registro superior, recibe la atribución de la existencia, gracias a la cual es puesta fuera de la nada y de sus causas. En

[7] Cayetano, In Summa theologiae III, q. 4, a. 2, n. VII, 75b-76a.: "Tota vis rationis consistit in hoc, quod constitutivum rei in hoc quod est esse per se primo susceptivum entitatis realis, oportet esse realitatem aliquam: sed hic homo in hoc difert ab hac humanitate, quod claudit in se aliquid quod est per se primo susceptivum alicuius entitatis realis repugnantis huic humanitati: ergo claudit in se realitatem constitutivam in esse quo difert ab hac humanitate. Sed non difert nisi in esse personali, quo hic homo est hypostasis sive persona, haec humanitas non. Ergo personalitas huius hominis addit aliquam realitatem intrinsece constitutivam personae humanae, supra hanc humanitatem".

resumen, "este hombre" añade a "esta humanidad" la capacidad de poseer accidentes y existencia por derecho propio. Pero esta capacidad no puede identificarse con ninguna de las instancias que ella vincula, puesto que propiamente no pertenece ni a la esencia sustancial, ni a la forma accidental, ni a la efectuación existencial. En consecuencia, la diferencia entre la humanidad individualizada, por una parte, y el hombre que es sujeto de la existencia y de sus accidentes por otra, requiere una entidad mediadora, la *personalitas* o *subsistentia*, gracias a la cual la esencia individual es constituida en persona, es decir, en supósito de naturaleza espiritual.

Aunque es "real", en el sentido de que es anterior a la consideración del intelecto, la subsistencia no deja de ser una entidad del todo particular. En efecto, no es una forma, porque no añade ninguna determinación formal real a la esencia sustancial individuada; pero tampoco es un acto, porque no actúa sobre nada de la esencia, y es distinta a la existencia en acto. Cayetano expresa esta originalidad ontológica de la subsistencia describiéndola como "término último, y por tanto puro, de la naturaleza de substancia"[8] [*In Summa theologiae* III, q. 4, a. 2, n. X]: ella termina en sentido último la naturaleza sustancial, porque la hace pasar del estatus de acto formal específico, al que no se puede añadir nada, al de sujeto, que puede recibir la actuación ulterior de la existencia y de los accidentes; y este término es puro, porque no ejerce ningún tipo de causalidad sobre la naturaleza a la cual termina[9].

[8] *In Summa theologiae* III, q. 4, a. 2, n. X, 76b: "terminus ultimus, ac ut sic purus, naturae substantiae".

[9] Ver *In Summa theologiae* III, q. 4, a. 2, n. X, 76b: "lo que añadí en tercer lugar, '*por tanto puro*', fue puesto para una mayor explicación, no por una necesidad, para instruir a los novicios que terminar, en cuanto terminar, no indica ninguna causalidad; y para explicar que la *personalitas*, en cuanto termina la naturaleza, no indica ninguna causalidad respecto a la naturaleza terminada; así que no sólo está fuera del género de las causas extrínsecas, sino también fuera de las causas intrínsecas; porque no se relaciona con la naturaleza ni en el género de la causa formal, ni en el género de la causa material, sino como su término" ["Quod autem tertio addidi, *ut sic purus*, ad maiorem explicationem, non ad necessitatem appositum est: ad instruendum novitios quod terminare, ut terminare, nullam dicit causalitatem; et explanandum quod personalitas, ut terminans naturam, nullam causalitatem dicit respectu naturae terminatae; ita quod non solum est extra genera causarum extrinsecarum, sed etiam extra causas intrinsecas; quoniam nec in genere causae formalis, nec in genere causae materialis se habet ad naturam, sed ut terminus eius"].

La ontología de la persona, y más ampliamente del supósito creado, se apoya así en un sistema de tres componentes, cada uno de los cuales es realmente distinto de los otros dos: la esencia, en virtud de la cual la persona o la cosa es lo que es; el *esse*, en virtud del cual es o existe; y la subsistencia, en virtud de la cual es un sujeto que es. En la raíz de esta visión ternaria está la heterogeneidad de la esencia y del *esse*, que Cayetano declaró ya en su comentario al *De ente et essentia*, y que después siempre la ha mantenido: "así como hay dos seres, el ser de la esencia y el ser de la existencia, así también hay dos realidades, la realidad de la esencia y la realidad de la existencia"[10] [*In De ente et essentia,* c. V, q. 12, ad 4]. El ser de la esencia es la pura consistencia formal que corresponde a un predicado quiditativo, y que es ciertamente susceptible de existencia, pero que es ante todo y por sí misma "una cierta cosa" inferior a la existencia. Por otra parte, el ser de la existencia es aquello por lo que el ser de la esencia existe formalmente fuera de sus causas, y se establece en la "naturaleza de las cosas", es decir, dentro del universo. El primer ser, el *esse essentiae*, es ciertamente una potencia en relación con el segundo, es decir, el *esse existentiae*, y es incluso esta potencialidad la que permite distinguir la esencia del puro ser de razón; pero el punto capital aquí es que la esencia no es directamente potencia de ser, ya que, por el contrario, la esencia debe ser entendida como una cierta actualidad formal[11]. Porque el ser de

[10] Cayetano, *In De ente et essentia Divi Thomæ Aquinatis commentaria*, c. V, q. 12, ad 4, 158: "Así como el *esse* es doble, a saber de la existencia y de la esencia, así es doble la realidad de la esencia y de la existencia, y aunque ninguna cosa se componga con su realidad, sin embargo con esto se sostiene, que compone con la realidad de la existencia; de allí que la esencia del hombre se pone absolutamente en la realidad de predicamento, es decir de la substancia, por el contrario puesta en la naturaleza de las cosas se hace real por la realidad de la existencia" ["sicut esse est duplex scilicet existentiæ et essentiæ, ita duplex est realitas essentiæ et existentiæ, et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat, quod componat cum realitate existentiæ; unde essentia hominis absolute in reali prædicamento, substantiæ scilicet, reponitur: posita autem in rerum natura fit realis realitate existentiæ"].

[11] Este "pensar el ser como en dos partes" ha sido muy bien señalado por G. de Tanoüarn, *Cajétan, Le personnalisme intégral*, 254-255: "Por el contrario, esencia y existencia son dos totalidades en sí mismas. La esencia es potencia en relación con la actualidad del *esse*. Es la potencia receptora del *esse*, pero no está en potencia de este *esse* como la materia está en potencia de la forma. El mismo problema puede plantearse de otro modo: la materia desea la forma como la hembra desea al macho, señalaba

la esencia no sólo accede al ser de la existencia sino, sobre todo, lo recibe como suyo, es entonces estrictamente necesario que la esencia, que por sí misma no es más que un cierto acto formal, sea constituida en potencia inmediata de la existencia, es decir, de su propio acto existencial. Es precisamente en esta disposición próxima de la esencia a la existencia en lo que consiste formalmente el modo terminativo de la subsistencia. Gracias a esta instancia mediadora, la actualidad formal de la esencia se convierte en un supósito, o una persona si es de naturaleza racional, de tal modo que ella subsiste, es decir, que ella es entonces el sujeto de su propia actualidad existencial y de sus formas accidentales.

Es necesario insistir en la coherencia de esta doctrina: si la perfección originaria de la sustancia real creada se deriva de la esencia y de la existencia como dos actos subordinados, pero irreductibles, se impone un término medio unitivo. El análisis del ser subsistente conduce entonces necesariamente a una tricotomía que, como era de esperar, volvemos a encontrar en el siglo XX, en los tomistas para quienes la refutación de las filosofías nominalistas o existencialistas exige que la esencia posea una consistencia ontológica autónoma, como por ejemplo Tomas Tyn[12],

Aristóteles al comienzo de la *Física*. Por el contrario, en las esencias no hay deseo del ser; el ser es de un orden distinto que la esencia, que no aspira a ello por sí misma, sino sólo por el libre designio del Dios creador" ["Au contraire, l'essence et l'existence sont deux totalités en soi. L'essence est bien puissance par rapport à l'actualité de l'*esse*. Elle est puissance réceptrice de l'esse, mais elle n'est pas en puissance de cet *esse*, comme la matière est en puissance de la forme. On peut poser le même problème autrement: la matière désire la forme comme la femelle désire le mâle, notait Aristote au début de la *Physique*. Au contraire, il n'y a dans les essences aucun désir d'être, l'être est bien d'un autre ordre que l'essence, qui n'y aspire pas par elle-même, mais uniquement par le libre dessein du Dieu créateur"].

[12] Cf. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, 841: "El subsistir compete a la forma que, mediante la subsistencia, en el término suposicional, recibe el ser. En las sustancias finitas hay, pues, una triple dimensión: el supósito que termina la forma (la esencia) y el ser que la esencia recibe en y a través de su supósito. En todas las entidades finitas difiere el ser de la esencia y, en consecuencia, el sujeto que recibe el ser y dispone la esencia a tal recepción [difiere] de la misma esencia que él dispone de esa manera" ["Il sussistere compete alla forma che, mediante la sussistenza, nel termine supposizionale, riceve l'essere. Nelle sostanze finite, vi è dunque una triplice dimensione: il supposito terminante la forma (l'essenza) e l'essere che l'essenza riceve nel suo supposito e per

o también Michel-Louis Guérard des Lauriers[13]. Para estos autores, la personalidad no es otra cosa, formalmente, que la *subsistentia* de una naturaleza intelectual creada, que no difiere, como tal, de la *subsistentia* de las naturalezas inferiores. De esto resulta que, cuando estudian la persona humana, su interés se concentra primero en nuestra naturaleza específica, luego en su subsistencia, y rechazan cualquier definición de la personalidad creada por la relación con los demás, lo que permanece como un privilegio de las Personas divinas[14], como señala con razón santo Tomás[15]. En definitiva, la persona existente – Pedro o Pablo – consiste en la síntesis de tres instancias ontológicas: la naturaleza humana y sus propiedades, en el orden de la esencia; el *esse*, en el orden de la existencia; y la subsistencia, modo sustancial que une los dos órdenes.

En la letra del texto de Cayetano, y más aún en el caso de sus seguidores neoescolásticos, este sistema puede parecer extremadamente formal. Sin embargo, esto no significa que no esconda el potencial de relectura existencial que Jacques Maritain se propuso explicar con éxito. Como todos sabemos, el existencialismo de los años cuarenta y cincuenta se concentraba en el sujeto y su obrar libre, oponiéndose así tanto al presunto esencialismo del pensamiento griego y medieval, como al idealismo de inspiración kantiana, que reinaba en la filosofía universitaria de la preguerra. Para el filósofo de Meudon, la eminencia del *esse* que caracteriza la metafísica tomista le permite asumir la primacía del existente reivindicada

suo tramite. In tutte le entità finite differisce l'essere dall'essenza e, per conseguenza, il soggetto ricevente l'essere e disponente l'essenza a tale recezione dalla stessa essenza che esso così dispone"].

[13] Cf. M.-L. Guérard des Lauriers, *La struttura ternaria dell'ente creato*, 443-479.

[14] A este próposito, ver: G. Cavalcoli, *Sostanza e persona in Tomas Tyn*, 163-173

[15] Cf. Santo Tomás de Aquino, *STh* I, q. 29, a. 4, arg. 4: "la persona en los ángeles y en los hombres, no significa relación, sino algo absoluto" ["persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum"]. Este principio se confirma en respuesta a la objeción, *ibid.* ad 4: "(…) aunque en la significación de persona divina se contenga la relación, no sucede así en la significación de persona angélica o humana" ["(...) licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae"]. Sobre la imposibilidad de proyectar la teología de las relaciones subsistentes sobre la persona humana, cf. C. de Belloy, *Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin: l'irréductible analogie*, 163-181.

por el existencialismo, y el realismo del sujeto subsistente que ella profesa debe iluminar las profundidades de la subjetividad que Søren Kierkegaard (traducido en aquellos años), Gabriel Marcel, y muchos otros, pretendían explorar[16].

Fue en la segunda redacción de un apéndice a *Los Grados del saber*, escrito en Princeton en 1954, que nuestro autor desarrolla de la manera más técnica su concepción de la subsistencia y, por tanto, de la persona. Él basa todo su análisis en la ontología dual que toma prestada de la tradición de Cayetano, que resuelve la sustancia creada en dos actos originarios:

> "La esencia es potencia en relación con la existencia, con el acto de ser, que es acto y perfección por excelencia. La esencia es forma o acto en un cierto orden (el orden de la especificación), pero potencia o capacidad en otro orden (el orden del ejercicio) o en relación con el *esse*. Entre esencia y existencia, existe una relación *análoga* a la que vemos entre la inteligencia y el acto de intelección"[17].

En sí misma, pues, la esencia es un acto formal en potencia de cara al *esse* entendido como existencia; y, a causa de la analogía con el acto inte-

[16] Sobre este tema, véase por ejemplo: J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, 65: "A causa del existencialismo (del intelectualismo existencialista) de esta filosofía [la filosofía tomista], la noción de sujeto, creemos, juega en ella un rol capital; podríamos incluso decir que los *sujetos* ocupan todo el espacio en el universo del tomismo, en el sentido que para el tomismo sólo existen los sujetos, con los accidentes que les son inherentes y la acción que de ellos emana y las relaciones que mantienen entre sí; son sólo los sujetos individuales los que ejercen el acto de existir" ["En raison même de l'existentialisme (de l'intellectualisme existentialiste) de cette philosophie [la philosophie thomiste], la notion de sujet y joue un rôle capital, nous pourrions même dire que les sujets tiennent toute la place dans l'univers du thomisme, en ce sens que pour le thomisme les sujets seuls existent, avec les accidents qui y inhèrent et l'action qui en émane et les relations qu'ils soutiennent entre eux; il n'y a que les sujets individuels qui exercent l'acte d'exister"]. Los corchetes en el texto de Maritain son de Contat.

[17] J. Maritain, *Les Degrés du savoir*, Anexo IV, Segunda redacción, 1044: "L'essence est puissance par rapport à l'existence, à l'acte d'être, qui est l'acte et la perfection par excellence. L'essence est forme ou acte dans un certain ordre (l'ordre de la spécification), mais puissance ou capacité dans un autre (l'ordre de l'exercice) ou par rapport à l'*esse*. Entre l'essence et l'existence, il y a une relation *analogue* à celle que nous constatons entre l'intelligence et l'acte d'intellection".

lectivo, la existencia se concibe como un ejercicio de ser especificado por la esencia, del mismo modo que la intelección es un ejercicio de la facultad intelectiva, especificado por la especie inteligible. Ahora bien, aunque la esencia determina lo *que* la cosa es, no es ni por sí misma, ni por la mera virtud del *esse*, un sujeto *que* es. Para que el ente creado sea verdaderamente un sujeto, y no una mera realización de una esencia sustancial, debe ejercer la existencia como propia. La subsistencia es así, para el Maritain plenamente maduro, la instancia ontológica mediante la cual la esencia sustancial es constituida en sujeto de su propio acto de ser:

> "...siendo potencia del *esse*, la esencia como tal basta por sí misma para limitar, apropiar o circunscribir en sí misma la existencia que ella *recibe* (para hacer entrar en ella al sujeto). Pero para *ejercer* la existencia necesitamos algo más que la esencia sola, se necesita el supósito o la persona, ya que *actiones sunt suppositorum*, las acciones pertenecen a los supósitos, y en particular y por excelencia el acto de ejercer la existencia; dicho en otras palabras, para ejercer la existencia, la esencia debe ser completada por la subsistencia y convertirse así en supósito"[18].

Ejerciendo la existencia, que le da su primera actualidad real en cuanto sustancia creada, el supósito es igualmente capaz de ejercer como propios todos los actos segundos que le convienen en cuanto es causa creada. En este punto, la doctrina de Maritain integra y supera las exigencias planteadas por las filosofías existencialistas. En efecto, cuando la subsistencia completa una naturaleza humana individual, la convierte en un sujeto del cual procede toda la intencionalidad cognoscitiva, afectiva y productiva, y hacia el cual retorna la reflexividad concomitante a esta misma intencionalidad. La persona es así consciente de sí misma no sólo como de un yo que conoce y actúa, sino sobre todo como de un sujeto cuya sobreexistencia intencional está enraizada en la existencia real, y se enfrenta a otros supósitos y a otras personas.

[18] *Les Degrés du savoir*, 1045: "(…) étant puissance à l'*esse*, l'essence comme telle suit par là même à limiter, approprier ou circonscrire à elle-même l'existence qu'elle *reçoit* (pour y porter le sujet). Mais pour *exercer* l'existence il faut autre chose que la seule essence, il faut le suppôt ou la personne, *actiones sunt suppositorum*, les actions relèvent des suppôts, et en particulier et par excellence l'acte d'exercer l'existence; autrement dit, pour exercer l'existence, il faut que l'essence soit complétée par la subsistence et devienne ainsi suppôt".

En resumen, Maritain se esfuerza por conciliar la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia, utilizando la tricotomía heredada de Cayetano: la esencia individuada fundamenta la identidad estructural de la persona; la existencia sustancial y las existencias accidentales u operativas la hacen presente al mundo en sentido fuerte; y la subsistencia une sus actos formales y existenciales en una subjetividad que se posee a sí misma[19].

II. La personalidad como conciencia de sí

Para toda la tradición de la que Maritain formaba parte, la filosofía nace con la cuestión de las causas del ente material. Muchos filósofos católicos de los últimos ciento cincuenta años han estimado que, después de Descartes y Kant, el *initium philosophandi* debía ser transferido del mundo hacia la conciencia, porque sólo la operación humana es inmediatamente accesible y, por tanto, absolutamente evidente[20]. Se puede notar inmediatamente que este postulado deriva en una perspectiva de la persona muy distinto del precedente, y esto es lo que queremos mostrar aquí, basándonos en un autor particular, el Padre Johannes Baptist Lotz S.J., que fue uno de los más brillantes representantes del "tomismo trascendental"[21].

De manera coherente con el método trascendental, este autor, antes que nada, ha construido su metafísica a partir de las condiciones de posibilidad del juicio, que es el acto en torno al cual converge toda la vida de

[19] Para un análisis de la persona en la perspectiva de Maritain, ver: P. Viotto, *La persona secondo Maritain*, 431-455; y más recientemente: M. Ferrandi, *Le principe de subsistence et l'aspiration transcendantale de la personne humaine*, 203-210.

[20] Cf. J. B. Lotz, *Metaphysica operationis humanae*, 23-24: "la operación humana entendida de ese modo, en cuanto la misma precede todo análisis filosófico, es el *único dato* que poseemos de modo inmediato; todos los demás sólo se nos manifiestan *mediante* esta operación. No existe para el hombre otra vía que conduzca hacia el mundo externo, o que se abra a los demás hombres, o a Dios, y aún menos, al propio yo" ["Operatio humana ita intellecta, prout ipsa omnem analysim philosophicam praecedit, est *unicum datum* a nobis immediate habitum; omnia autem alia nobis solum *mediate* hac operatione manifestantur. Nulla alia via homini aditus ad mundum rerum externum, ad ceteros homines, ad Deum, immo et ad proprium ego aperitur"].

[21] Para una breve visión de conjunto del "tomismo trascendental" en lengua alemana, así como una bibliografía, véase: O. Muck, *Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik*: *J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a.*

nuestra inteligencia. Ahora bien, juzgar es afirmar un cierto estado de cosas (*Sachverhalt*) atribuyendo un predicado a un sujeto mediante la cópula "es". Para que esta operación sea posible, nuestro espíritu debe disponer, con anterioridad al acto mismo del juicio, de tres registros cognitivos *a priori*: en primer lugar, debe ser capaz de sintetizar un todo concreto gracias al sujeto; también debe ser capaz de objetivar una quididad gracias al predicado; y, sobre todo, debe ser capaz de anticipar, mediante la cópula, todo lo que podría ser. Para poder decir que "esto es un tilo", primero debo ser capaz de: aislar un "esto" a la luz de la percepción; abstraer la quididad de "tilo" y cualquier otra quididad sensible; e implícitamente, es decir, atemáticamente, preconocer el ser como la totalidad de los posibles, ya que la cópula "es" puede unir cualquier predicado con cualquier sujeto mientras no sean contradictorios. La primera condición trascendental de posibilidad exige la segunda, que a su vez requiere la tercera. Todo juicio, aunque sea elemental, revela así un cierto ente (*Seiendes*), designado por el sujeto, bajo un cierto aspecto, explicitado por el predicado, en el horizonte del ser (*Sein*), anticipado por la cópula, de tal manera que nuestra actividad intelectual se despliega en el campo de la diferencia ontológica entre el ser que ella proyecta, y el ser finito que ella objetiva[22].

Hacia el final de su carrera, el padre Lotz amplió su campo de investigación, para aplicar su método trascendental a diversos fenómenos antropológicos, tales como el lenguaje, el diálogo interpersonal y la vida social. Si bien ya no privilegió la actividad del juicio, y multiplicó los puntos de anclaje de su "antropo-onto-logía"[23], su enfoque apunta, no obstante, a la

[22] El P. J. B. Lotz analiza ampliamente estos tres niveles de *a priori* del juicio en *Die Identität von Geist und Sein, Eine historisch-systematische Untersuchung*, 162-226. En este sentido, escribe en p. 196: "En la medida en que la *diferencia onto-lógica* significa la diferencia entre lo existente y su fundamento o el ser, esta diferencia se abre en el acontecimiento trascendental. Esto ocurre ya en el descenso, por el cual la disolución de la diferencia ontológica pertenece a la realización del juicio y, por tanto, todo juicio surge de la diferencia abierta" ["Insofern die *onto-logische Diferenz* den Unterschied zwischen dem Seienden und seinem Grund oder dem Sein besagt, wird im transzendentalen Geschehen diese Diferenz eröffnet. Das ereignet sich schon im Rückgang, wodurch das Aufgehen der ontologischen Diferenz zum Vollzug des Urteils gehört und deshalb jedes Urteil aus der eröffneten Diferenz hervorgeht"].

[23] Este fue el título de una conferencia pronunciada en la Universidad Gregoriana. Cf. J.B. Lotz, *Antropo Onto Logia*, especialmente 42-47.

misma tesis de base, y recurre, *mutatis mutandis*, al mismo procedimiento: se trata de mostrar que el dinamismo del hombre trasciende siempre su propio objeto, ya que su acceso a este ocurre siempre en el horizonte de un absoluto ilimitado que, trascendiendo toda determinación categorial, es el ser mismo (*das Sein-selbst*). La filosofía política, por ejemplo, establece que pertenece a la autoridad legítima el alcanzar el bien común mediante el ejercicio de sus poderes; pero, al mismo tiempo, muestra que los fines del Estado, así como sus medios de acción, deben respetar siempre la dignidad ontológica de las personas sobre las que se ejerce el poder público. Esto significa que tal o cual objetivo político concreto está, por así decirlo, limitado por un orden de valores metapolíticos, en contra de todo reduccionismo totalitario. Ahora, esta trascendencia del destinatario de la acción política sólo tiene sentido, a su vez, a través y en la plenitud absoluta del ser[24], en cuya "apertura" se despliega la intencionalidad humana, ya sea cognitiva, volitiva o productiva.

El P. Lotz, de este modo, entiende al hombre como el ser que se relaciona reflexivamente con los demás seres a la luz del ser. El lector pensará inmediatamente en Heidegger, que caracterizó al hombre como el ser-ahí (*Dasein*) que simultáneamente ek-siste hacia el ser (*Sein*) e in-siste en el ser (*Seiendes*)[25]. Existe, entre estos dos filósofos alemanes, una analogía,

[24] Sobre esta aproximación a la diferencia ontológica a través del análisis de la vida social, cf. B. Lotz, *Mensch Sein Mensch*, 55-64. Ver especialmente, p. 63: "Quienes detentan la autoridad en el Estado son las personas que imparten instrucciones vinculantes para los ciudadanos y, en determinadas circunstancias, imponen su cumplimiento por la fuerza. Su influencia se basa en el respaldo jurídico que les otorgan la Constitución y las leyes, y al mismo tiempo en su experiencia. Pero para que la autoridad se cumpla y sea eficaz, requiere una fundamentación aún más profunda; pues la ligazón incondicional que impone sólo puede surgir, en última instancia, de lo incondicional o del Ser-mismo" ["Träger der Autorität im Staate sind die Menschen, die den Bürgern verbindliche Weisungen erteilen und deren Befolgen unter Umständen auch mit Gewalt durchsetzen. Ihr Einfluß beruht auf dem juridischen Rückhalt, den ihnen die Verfassung und die Gesetze gewähren, und zugleich auf ihrer Sacherkenntnis. Damit aber die Autorität erfüllt und wirkmächtig sei, bedarf sie einer noch tieferen Gründung; denn die unbedingte Bindung, die sie auferlegt, kann letztlich einzig aus dem Unbedingten oder dem Sein-selbst entspringen"].

[25] Con un léxico bastante similar al del P. Lotz, véase M. Heidegger "Introducción a: *«¿Qué es Metafísica?»*", p. 375: "La frase: 'El hombre existe', significa: el hombre

que por otra parte Lotz reivindica, pero que precisamente es sólo una analogía, es decir, una relativa semejanza dentro de una esencial desemejanza. En efecto, tanto el ser como el hombre están inmersos, según el solitario de Todtnauberg [cabaña del bosque donde vivía H.], en la temporalidad de un proyecto-arrojado, en lugar de ser, como piensa el profesor de la Gregoriana, ambos subsistentes, de modo que emerjan, sin negarlo, por encima de la historicidad.

Es en el marco de esta ontología trascendental que el P. Lotz construye su teoría de la persona humana. Él trata voluntariamente de definirla comparándola con la esfera de los entes infrahumanos:

> "Todo lo que existe está fundado en el ser y, por tanto, está relacionado con él; pero el ser infrahumano no es capaz de explicitar o realizar reflexivamente esta relación, por lo que nunca se encuentra con el ser como tal y, en consecuencia, tampoco consigo mismo como tal; alienado del ser, no llega a sí mismo, ni en el sentido de autoconciencia ni en el sentido de autodisposición. Por el contrario, es inherente a la persona explicar o realizar reflexivamente su relación con el ser, por lo que se encuentra con el ser como tal y, por tanto, también consigo misma, tanto en el sentido de la autoconciencia como en el de la autodisposición"[26].

Así, mientras que el ente infrahumano se relaciona con el ser sin saberlo, la persona humana es consciente de su relación con el ser, y de sí

---

es aquel existente cuyo ser se caracteriza por una – siempre abierta – inhesión en el no-ocultarse del ser, en cuanto al ser, en el ser" ["Einleitung zu: «*Was ist Metaphysik*?»": "Der Satz: «Der Mensch existiert», bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist"].

[26] J. B. Lotz, *Die Person, das Sein und das Gute*, 150-151: "Alles Seiende gründet im Sein und ist darum auf dieses bezogen; doch vermag das untermenschliche Seiende diesen seinen Bezug nicht zu explizieren oder reflex zu vollziehen, weshalb es nie dem Sein als solchem und folglich auch nicht sich selbst als solchem begegnet; dem Sein entfremdet, kommt es nicht zu sich selbst, weder im Sinne des Selbstbewusstseins noch im Sinne der Selbstverfügung. Im Gegensatz dazu ist es der Person eigen, ihren Bezug zum Sein zu explizieren oder reflex zu vollziehen, wodurch sie dem Sein als solchem und damit auch sich selbst begegnet auf die Weise sowohl des Selbstbewusstsein als auch der Selbstverfügung".

misma precisamente en la medida en que actúa en virtud de esta relación. El criterio que permite distinguir los dos tipos de ser, impersonal y personal, se identifica con la reflexividad.

Nuestro autor se apoya aquí en un célebre artículo de las cuestiones disputadas *De veritate*, en el que el Aquinate contrapone la *reditio completa* de la inteligencia a la *reditio incompleta* de las facultades sensitivas:

> "aquellas que son las más perfectas entre las cosas, como las sustancias intelectuales, retornan a su esencia con un retorno completo (*reditio completa*) y por el hecho que conocen algo que está puesto fuera de sí, en cierto modo, salen fuera de sí mismas; pero según que conocen que conocen, comienzan ya a retornar, porque el acto de conocer es medio entre el cognoscente y lo conocido; pero este retorno (*reditio*) se completa según que conocen sus propias esencias, de donde, en el Libro *De Causis* se dice que 'todo el que conoce su esencia, retorna a su esencia con un retorno completo'. Por el contrario, el sentido, que entre las cosas es la más cercana a la sustancia intelectual, comienza el retorno a su esencia, porque no sólo conoce sensiblemente, sino también conoce que siente; sin embargo, su retorno no es completo, porque el sentido no conoce su esencia, y por esta razón Avicena afirma que el sentido no conoce sino mediante un órgano corporal, y no es posible que un órgano corporal se interponga como medio entre una potencia sensitiva y ella [la esencia] misma"[27].

El sentido considerado separadamente, y por consiguiente el animal (que está desprovisto de facultades espirituales), vuelve ciertamente a su

[27] Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 1, a. 9, c.: "illa quae sunt perfectissima in rebus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias, unde dicitur in libro *De causis* quod 'omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa'. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam quia non solum cognoscit sensibile sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam: cuius hanc rationem Avicenna assignat quia sensus nihil

acto; pero no accede a su esencia, y por eso no conoce su propia conformidad con el objeto sentido. En cambio, gracias al retorno del acto intelectivo a la potencia de la que emana, el intelecto puede conocer la adecuación de su juicio a la cosa juzgada[28], es decir, la verdad *in actu exercito*. Ahora bien, la verdad formal del enunciado depende de la verdad ontológica de su objeto, que coincide, *in re*, con el ente en cuestión; y este ente, en fin, debe su ser al *esse ipsum* del que participa. Cuando el intelecto, reflexionando espontáneamente sobre su acto y sobre sí mismo, conoce su propia conformidad actual con la cosa actualmente conocida, tiene simultáneamente, por una parte, una cierta percepción de su esencia que es *quodammodo omnia*[29], y, por otra parte, una cierta comprensión del ser en acto de la cosa conocida, que le viene de su *esse*. Para Santo Tomás, esta autoconciencia que acompaña a la intelección de la cosa es, en efecto, una propiedad de la sustancia de naturaleza intelectual; mas él subraya también que, si la esencia del alma es entonces efectivamente percibida de manera atemática, no está en modo alguno objetivada en esta fase[30].

---

cognoscit nisi per organum corporale, non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsam". J. B. Lotz cita este pasaje en *Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein*, 345; *Ontologia*, n° 575, 313; *Person und Ontologie*, 343; *Antropo Onto Logia*, 43.

[28] Cf. Santo Tomás de Aquino, *De Ver* q. 1, a. 9, c.: "según esto el intelecto conoce la verdad: según que reflexiona sobre sí mismo" ["... secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur"].

[29] Recordemos, con la *Summa contra Gentiles* III, c. 112, n. 5 (Marietti, n. 2860), que "cada sustancia intelectual es en cierto modo todas las cosas, en cuanto, con su intelecto es capaz de comprender la totalidad del ente" ["unaqueque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu"].

[30] Cf. Santo Tomás de Aquino, *STh* I, q. 87, a. 1, c: "nuestro entendimiento se conoce a sí mismo por un acto suyo. Esto es así de una doble manera. 1) *Una,* particular, según que Sócrates o Platón percibe que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que se entiende a sí mismo. 2) *Otra,* universal, según que investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento (…) Para la primera, basta la misma presencia de la mente, que es principio del acto por el cual la mente se percibe a sí misma. Por eso se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. En cambio, para tener el segundo tipo de conocimiento, no es suficiente su presencia, sino que se precisa una laboriosa, y minuciosa investigación" ["... per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. 1) Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. 2) Alio modo, in universali, secundum quod

La originalidad del P. Lotz, y con él de toda la escuela "trascendental tomista", consiste en fundar explícitamente la *reditio completa* del sujeto de naturaleza humana en la anticipación del ser. En un estudio específicamente dedicado al problema de la personalidad, elabora una ontología circular de la persona, que formaliza del siguiente modo:

> "Nuestras consideraciones nos llevan a la siguiente conclusión: *en cuanto persona*, el hombre *es esencialmente onto-lógico*, es decir, es aquel existentes cuya autorrealización penetra hasta el ser puro, y que es el único en grado de alcanzar su autorrealización gracias a la apertura del ser. En consecuencia, una relación de condicionamiento recíproco caracteriza a la persona: a través de su autorrealización, el ser se abre, y a través de la apertura del ser, su autorrealización se hace posible; el ser abierto se muestra siempre como el logos o fundamento del ente determinado, como lo que la persona se representa"[31].

Así, la persona se define como el ente que, a través de la apertura del ser, se realiza intencional y reflexivamente. El ser es, como hemos visto, el horizonte que hace posible la intelección del ente y la volición del bien, en todos los grados y en todos los tipos de intencionalidad cognitiva y afectiva, porque todo ente y todo bien remiten al ser puro. Y el ser puro es, además, el que hace posible la reflexión de la persona sobre sí misma, ya que ella es, en todo acto intencional, consciente de sí misma como sujeto abierto a la totalidad del ser. La persona humana se aparece a sí misma

---

naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus ...ad primam cognitionem de mente habendam, suicit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non suicit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio"].

[31] J. B. Lotz, *Person und Ontologie*, 345: "Unsere Darlegungen zeitigen die abschließende Folgerung: der Mensch ist *als Person wesenhaft onto-logisch*, d. h. jenes Seiende, dessen Selbstvollzug bis zum Sein-schlechthin durchstößt und das einzig kraft der Eröffnung des Seins seinen Selbstvollzug zu leisten imstande ist. Demnach gehört zur Person das gegenseitige Bedingungsverhältnis: durch ihren Selbstvollzug ist das Sein eröffnet, und durch die Eröffnung des Seins ist ihr Selbstvollzug ermöglicht; immer zeigt sich das eröffnete Sein als der Logos oder Grund des bestimmten Seienden, als das sich die Person darstellt". Hemos traducido deliberadamente el texto alemán de forma muy literal.

como un yo abierto a la totalidad del ser, más allá, por así decirlo, de los objetos limitados de su conocer y querer, pero nunca sin su mediación.

Tal doctrina está sujeta a dos objeciones principales. La primera surge de la discontinuidad de los actos humanos: interrumpidos diariamente por el sueño, la intencionalidad y la reflexividad espiritual no son constantes y, en consecuencia, no parecen poder caracterizar a la persona, que debe ser anterior a ellos. Es fácil responder que siempre estamos al menos, en potencia de estas operaciones espirituales, lo cual es suficiente para diferenciarnos del mundo infrahumano[32]. La segunda objeción es más radical: la apertura al ser y la *reditio ad essentiam* pertenecen necesariamente a la naturaleza intelectiva, pero no dan cuenta, por sí mismas, de su subsistencia en una persona. En su alma humana, Cristo está dotado de intencionalidad y reflexividad; pero la *reditio* de sus operaciones espirituales termina en una Persona increada, que en modo alguno es resultado de la actividad propia de la naturaleza que el Verbo asumió libremente. El método trascendental, por lo tanto, ¿no corre el riesgo de confundir la subsistencia de la persona humana con su naturaleza específica? Para evitar esta contradicción, el P. Lotz distingue entre dos constituciones sucesivas de la persona. El planteamiento que acabamos de sintetizar explora la "constitución plena" de la persona (*Vollkonstitution*), o sea la del *suppositum per eminentiam* cuya *reditio completa* manifiesta la conciencia intelectiva de sí (*Selbstbewußtsein*) y el señorío volitivo de sí (*Selbstverfügung*), es decir, la plena autonomía operativa (*Selbständigkeit*). Pero esta constitución plena presupone una constitución primaria (*Erstkonstitution*), a la que nuestro autor presta muy poca atención en sus estudios sobre el tema, y que se limita a describir como la incomunicabilidad de la sustancia primera[33].

[32] J. B. Lotz, *Person und Ontologie*, 347: "Para aclarar nuestra pregunta, debemos considerar que la sustancia básica del ser humano contiene al menos la capacidad de realización personal y, por tanto, de un retorno completo" ["Zur Klärung unserer Frage führt die Überlegung, daß im substantiellen Grundbestand des Menschen wenigstens die *Befähigung* zum personalem Vollzug und damit zur vollendeten Rückkehr enthalten ist"].

[33] Cf. J.B. Lotz, *Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein*, 343: "La realización de actividades no es lo mismo que la capacidad de realizarlas. Sólo la capacidad de realizar las actividades correspondientes está necesariamente engarzada con la naturaleza espiritual; por tanto, sólo esta capacidad pertenece a la primera consti-

Nosotros podríamos decir que, para Lotz, la autorrealización de sí (*Selbsvollzug*) en el horizonte del ser define la subsistencia dinámica y perfecta, en lugar de la incomunicabilidad originaria de sí que constituye la subsistencia radical. Por tanto, este enfoque de la persona sigue centrado sobre la reflexividad de la actividad espiritual, en la que ve el más perfecto de todos los modos del ser.

III. La personalidad como posesión inmaterial del ser

Un tercer grupo de tomistas se encuentra en profundo desacuerdo metafísico con las dos posiciones anteriores, a las que oponen la primacía del *esse* tal como la formula el Aquinate, especialmente en sus obras teológicas, como en sus dos comentarios a los tratados neoplatónicos. No se trata de una escuela en el sentido estricto del término, en primer lugar,

---

tución de la persona, pero de ningún modo la realización en sí... Así pues, la persona sólo se experimenta en la medida en que realiza realmente las actividades que surgen de la naturaleza espiritual como tal. Recién a través de esta realización se despliega la persona hasta la plenitud de lo que ella es, sólo entonces se halla plenamente como persona sólo así alcanzará su plena constitución" ["Der Vollzug der Tätigkeiten ist nämlich nicht dasselbe wie die Befähigung zu diesem Vollzug. Mit der Geistnatur ist nur die Befähigung zum Vollzug der entsprechenden Tätigkeiten notwendig gesetzt; deshalb gehört zur ersten Konstitution der Person allein diese Befähigung, keineswegs aber der Vollzug selbst... Also wird die Person einzig insofern erfahren, als sie die Tätigkeiten, die aus der Geistnatur als solcher entspringen, aktuell vollzieht. Durch diesen Vollzug entfaltet sich die Person erst zur Fülle dessen, was sie ist, ist sie erst ganz als Person da, wird erst ihre volle Konstitution erreicht"]. Lotz entiende la constitución primaria de la persona como una capacidad subsistente de autorrealización, pero no explica en qué consiste este 'yo' originario. En su tratado de ontología en latín, apenas si es más explícito, e incluso apela a la Revelación; cf. J.B. Lotz, *Ontologia*, 312: "En cuanto a la incomunicabilidad del supósito personal se debe notar: la razón filosófica aquí es conducida por la revelación y por la fe, como por una norma positiva, más allá de lo que por sí misma podría alcanzar. En efecto, desde un punto de vista meramente filosófico, juzgaríamos que una sustancia singular completa, que constituye un todo, es por ello mismo y necesariamente incomunicable, y, por lo tanto, una persona" ["Quoad incommunicabilitatem suppositi personalis notandum est: ratio philosophica hic per revelationem et fidem tamquam normam positivam ultra ea ducitur, quae ipsa de se attingere potest. Mere philosophice enim iudicaremus, substantiam singularem completam, quae totum constituit, eo ipso et necessario esse incommunicabilem ideoque personam"]. El tomismo trascendental no está a la altura del tomismo clásico en lo que se refiere al constituyente ontológico del supósito.

porque los autores en cuestión desarrollaron sus doctrinas independientemente los unos de los otros, y, en segundo lugar, porque difieren en ciertos puntos, en particular en cuanto al juicio que emiten sobre ciertos comentaristas importantes del fin de la Edad Media y del Renacimiento. [Por eso] su convergencia de fondo en cuanto al núcleo central de la ontología tomista es mucho más sorprendente.

Según el Doctor Común, si el ente es, sólo es en cuanto y porque participa del acto de ser: "podemos decir que el ente o aquello que es, es en cuanto participa del acto de ser" [*In De hebdom*, lc. 2][34]. De frente a este *esse*, la *essentia* tiene el valor de la potencia de ser: "en toda substancia, incluso las simples, después de la sustancia simple está la potencia de ser" [*In Phys* VIII, lc. 21, n. 13][35]. A diferencia del dualismo de Cayetano, la esencia creada no es entonces, originariamente, un acto formal, sino la potencia que, recibiendo el acto de ser, mide su intensidad, y así especifica qué es el ser para lo que es, es decir, el *quod quid erat esse* de la sustancia. Y contrariamente al postulado fundante del tomismo trascendental, el *esse* no se presenta inicialmente como el horizonte de todas las posibilidades, sino como un acto que trasciende el acto de la conciencia que lo piensa. Encontramos esta noción de *esse* intensivo, acto primero y último acto que la esencia sustancial contrae a la manera de una potencia receptiva, entre tomistas de gran importancia que pertenecen a diferentes generaciones y culturas: Gilson, Fabro, Forment.

(*a*) Para **Étienne Gilson**, la determinación que el *esse* recibe de la esencia es una limitación, no una actuación, lo que invierte la *analogía* de proporcionalidad, válida en filosofía de la naturaleza, entre las relaciones de determinante a determinado y de acto a potencia:

> "Es una regla general que, en cualquier relación de determinante a determinado, el determinado se sitúa del lado de la potencia y el determinante del lado del acto. En el presente caso, sin embargo,

[34] Santo Tomás de Aquino, *In De hebdom*, lc. 2: "possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi".

[35] Santo Tomás de Aquino, *In Physc.* VIII, lc. 21, n. 13: "In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi".

> esta regla no puede aplicarse. Sea lo que sea que imaginemos que determina la existencia, por ejemplo, la forma o la materia, no puede ser la nada pura, por lo que es ser, y sólo es ser en virtud del acto de existir. Por tanto, es imposible que la determinación del acto de existir le venga de fuera, es decir, de algo que no sea él mismo. En efecto, la esencia de un acto finito de existir consiste en ser sólo tal o cual *esse*, no el *esse* puro, absoluto y único del que hemos hablado. El acto de existir se especifica así por aquello que le falta, de modo que aquí es la potencia la que determina al acto, al menos en el sentido de que su propio grado de potencialidad es inscrito en cada acto finito de existir"[36].

Si *esse* y *essentia* son realmente *aliud* y *aliud* [distintos, uno y otro], lo son como los *dos principios*, actual y potencial, del mismo ente. En cuanto hay un acto de ser finito, es precisamente finito por su esencia; y en cuanto una esencia está en acto, debe su actualidad al acto de ser que ella determina. Estando esencia y ser ordenados de esta manera constitutivamente

[36] É. Gilson, *Le Thomisme*, 177-178: "C'est une règle générale que, dans tout rapport de déterminant à déterminé, le déterminé se tient du côté de la puissance et le déterminant du côté de l'acte. Dans le cas présent, au contraire, cette règle ne saurait s'appliquer. Quoi que l'on puisse imaginer qui détermine l'exister, la forme ou la matière par exemple, ce ne peut pas être un pur néant, donc c'est de l'être, et ce n'est de l'être qu'en vertu de l'acte d'exister. Il est donc impossible que la détermination d'un acte d'exister lui vienne du dehors, c'est-à-dire d'autre chose que de lui-même. En efet, l'essence d'un acte fini d'exister consiste à *n'être que* tel ou tel *esse* non l'*esse* pur, absolu et unique dont nous avons parlé. L'acte d'exister se spéciie donc par ce qui lui manque, si bien qu'ici c'est la puissance qui détermine l'acte, en ce sens du moins que son degré propre de potentialité est inscrit dans chaque fini d'exister". Es bien sabido que Gilson solía traducir *esse* por "existir" o "acto de existir", para evitar la ambigüedad del verbo sustantivo "*ser*", que significa *ens* en lugar de *esse*. Al final de su vida, volvió sobre este uso, como puede verse en la tercera edición, publicada en 1972, del *L'Être et l'essence*, 350-351: "Escribiría hoy sin vacilar, de un extremo a otro del libro, *étant*, tomado como sustantivo, para designar el *ens*, o 'lo que tiene ser', y reservaría la palabra *être*, también tomada sustantivamente, para significar lo que Santo Tomás llamaba *esse*, o *actus essendi*, que es el acto en virtud del cual un ser es un ser actual" ["J'écrirais aujourd'hui sans hésiter, d'un bout du livre à l'autre, étant, pris substantivement, pour désigner l'ens, ou «ce qui a l'être», et je réserverais le mot être, pris lui aussi substantivement, pour signiier ce que saint homas nommait esse, ou actus essendi, qui est l'acte en vertu duquel un étant est un être actuel"].

entre sí, la cuestión de un término medio unitivo no se pone, porque la subsistencia de la sustancia resulta simplemente del *esse* en la medida en que es poseída y ejercida por la esencia a la que da el ser[37] [contra Cayetano]. De manera muy coherente con esta metafísica del ente creado, la persona humana debe ser concebida como un existente subsistente cuya esencia es una naturaleza racional:

> "...todo hombre es una persona. Como sustancia, forma un núcleo ontológico que sólo debe su ser a su propio acto de existir. Como sustancia racional, es un centro autónomo de actividad y la fuente de sus propias determinaciones. Además, es su acto de existir lo que constituye a cada hombre en su doble privilegio de ser racional y ser persona; todo lo que sabe, todo lo que quiere, todo lo que hace brota del acto mismo por el que es lo que es"[38].

Es pues en el acto de ser donde Gilson funda todas las características de la persona: en primer lugar, su subsistencia ontológica, y, en segundo lugar, su autonomía operativa, gracias a la cual tiene el control de sus actos. En efecto, el ser tiende necesariamente a desbordarse en la acción, el *esse* de la naturaleza espiritual se desplegará más allá de la esencia, en actos espirituales que, en virtud de su inmaterialidad, vuelven sobre sí mismos

[37] Cf. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 192, nota 1: "El *ser* es el acto mismo de existir. Al presentarse por este acto, el ser se presenta en sí mismo y para sí mismo. Puesto que es, es por definición él mismo y no otro: *indivisum in se et divisum ab alio*; se llama *sustancia* precisamente el ser concebido en su unidad indivisa, y se llama *subsistencia* la propiedad que tiene de existir como sustancia, es decir, por sí mismo y sin dependencia sustancial de otro ser. Así, el acto de ser causa la sustancia y su subsistencia" ["L'*être* est l'acte même d'exister. En se posant par cet acte, l'être se pose en soi et pour soi. Puisqu'il est, il est par définition lui-même et nul autre: *indivisum in se et divisum ab alio*; on nomme précisément *substance* l'être conçu dans son unité indivise, et l'on nomme *subsistence* la propriété qu'il a d'exister comme substance, c'est-à-dire pour soi et sans dépendance substantielle à l'égard d'un autre être. Ainsi l'acte d'être cause la substance et sa subsistence"].

[38] Gilson, *Le Thomisme*, 371: "…tout homme est une personne. Comme substance, il forme un noyau ontologique distinct, qui ne doit d'être qu'à son acte propre d'exister. Comme substance raisonnable, il est un centre autonome d'activité et la source de ses propres déterminations. Davantage, c'est son acte d'exister qui constitue chaque homme dans son double privilège d'être une raison et d'être une personne ; tout ce qu'il sait, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il fait, jaillit de l'acte même par lequel il est ce qu'il est".

para enriquecer al sujeto que los realiza[39].

(*b*) Cornelio Fabro entiende también el *esse* como la fuente de todas las perfecciones del ente, de la cual proviene incluso la actualidad formal en la que consiste la *quididad* de la sustancia real:

> "...toda esencia, aunque deba actuar en el orden formal, es creada como potencia que es actualizada por el *esse* participado que recibe; su actualidad viene así dada por la 'mediación' del *esse*"[40].

Cuando el acto de ser actúa sobre la potencia correspondiente, es decir, la esencia, se producen inmediatamente dos efectos formales correlativos: por una parte, la esencia, a través de su forma, adquiere su actualidad propia; y, por otra parte, esta misma esencia sustancial es constituida como sujeto del *esse* al que debe toda la perfección que tiene. En la medida en que ahora está en acto, la sustancia tiene un *esse in actu*: para Pedro, ser es primero ser hombre en acto; pero este *esse in actu* es un ser actuado, fundado en el *esse ut actus* originario. Y en la medida en que esta sustancia en acto es el sujeto inmediato de su acto de ser, esta substancia subsiste, es decir, tiene el *esse* en sí misma, y no en otro, a diferencia del accidente[41]. Como para Gilson, el principio de subsistencia no es, pues, otra cosa que el *esse* en sentido fuerte, en cuanto que es recibido por la esencia sustancial y, por tanto, está sujeto a ella:

> "Por tanto, podemos concluir que el *esse in actu* se corresponde con el *esse essentiae*: como a la esencia sustancial corresponde un *esse* substancial, como también a la esencia accidental (cantidad,

[39] Cf. Gilson, *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, n° 39, 117: "La operación procede, pues, del ser del ente y vuelve a él poniéndolo en su completa actualidad" ["L'opération vient donc de l'être de l'étant et lui retourne comme le posant dans sa complète actualité"].

[40] C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 630: "…toute essence, bien qu'elle doit acte dans l'ordre formel, est créée comme puissance qui devient actualisée par l'esse participé qu'elle reçoit; son actualité est ainsi donnée par la 'médiation' de l'esse".

[41] En efecto, Santo Tomás describe la sustancia del siguiente modo en *Quaestiones de quolibet* IX, q. 3, ad 2: "la substancia es la cosa a cuya naturaleza le corresponde el ser, pero no en otro; mientras que al accidente es aquello a cuya naturaleza le corresponde ser en otro" ["substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio"].

> cualidad, relación...) corresponde el *esse* accidental. Pero el *esse ut actus essendi* es el *principium subsistendi* de la sustancia, gracias al cual tanto la esencia de la sustancia como la de los accidentes están en acto y actúan en la realidad: el *esse* de los accidentes es el *esse in actu* dentro del todo que es la sustancia primera, es por tanto una existencia secundaria derivada de la existencia principal que pertenece por derecho a la sustancia real como un todo en acto"[42].

La experiencia, y luego el análisis metafísico, muestran que hay varios niveles sucesivos de ser en acto (*esse in actu*) en el ente: el de la sustancia, luego el de las formas accidentales, y finalmente el de las operaciones; pero esta "*diremption*", como le gusta decir a Fabro, es decir, esta *distribución del ser* procede de un solo acto de ser (*esse ut actus*), que desemboca en el ente por medio de la sustancia, y luego de las potencias operativas. El *actus essendi* es, pues, aquello en virtud de lo cual la sustancia subsiste estáticamente; y, en segundo lugar, aquello en virtud de lo cual, *dinámicamente*, opera, según las posibilidades que le da su naturaleza. Esta doble valencia del *esse* intensivo alcanza su grado máximo cuando, siendo espiritual la esencia receptiva, el sujeto subsistente y operante es entonces una persona, cuya actividad retorna, por así decirlo, sobre el "yo" del cual emana. La personalidad implica, pues, la intencionalidad y la reflexividad, es decir, el *esse in actu secundo* de las facultades espirituales propias de una naturaleza que trasciende la materia, pero es constituida formalmente por la subsistencia de tal naturaleza en su *esse ut actus* propio. Por eso el Verbo encarnado tiene una naturaleza perfectamente humana y operaciones perfectamente humanas, sin ser en modo alguno una persona humana; el *esse in actu* de su humanidad está enraizado en el único *esse ut actus* del Verbo divino[43].

---

[42] C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 265: "Nous pouvons donc conclure que l'*esse in actu* correspond à l'*esse essentiae*: comme à l'essence substantielle correspond un esse substantiel, ainsi à l'essence accidentelle (la quantité, la qualité, la relation…) correspond l'esse accidentel. Mais l'*esse ut actus essendi* est le *principium subsistendi* de la substance, grâce auquel tant l'essence de la substance que celle des accidents sont en acte et agissent dans la réalité: l'*esse* des accidents est l'*esse in actu* dans le tout qu'est la substance première, il est donc une existence secondaire dérivée de l'existence principale qui appartient de droit à la substance réelle comme un tout en acte".

[43] Cf. C. Fabro, *La problematica dello "esse" tomistico*, 122: "Por tanto, en Cristo hay un

(*c*) Eudaldo **Forment Giralt** tiene el honor de haber tematizado explícitamente una metafísica de la persona basada en la primacía del *esse*. Apoyándose en numerosos textos del Doctor Común, el maestro de Barcelona afirma muy claramente que el acto de ser es el principio del que participan todas las perfecciones del ente, empezando por la perfección de la esencia misma:

> "El ser es el que, por incluir todas las perfecciones, confiere al 'recipiente' las perfecciones que posee este último. La esencia, por consiguiente, lo que hace no es completar, o perfeccionar, a su ser, con el que constituye el ente, sino limitarlo, o rebajarlo, en sus perfecciones, según cierto grado o medida. La esencia, por tanto, *carece de toda perfección*, o realidad. Sus perfecciones y su misma realidad las ha recibido del ser"[44].

La sustancia creada es el ser recibido según una cierta medida, indicada por la esencia. Ahora bien, pertenece a la sustancia, en cuanto sujeto, el subsistir, es decir, poseer el ser en sí misma y por ella misma[45]. Siguiendo el ejemplo de los dos autores anteriores, Forment deduce de modo muy coherente que la causa que hace subsistir a la sustancia es la misma causa que inmediatamente le da el ser, es decir, el *actus essendi*[46].

único *esse suppositi* como acto intensivo constitutivo. Hay un doble *esse* si se toma *esse* como 'esse in actu' porque hay dos naturalezas según las cuales está en acto la Persona del Verbo, la divina y la humana: por tanto, *uno es el modo* de 'ser en acto' según la naturaleza divina y *otro* según la naturaleza humana" ["Quindi in Cristo c'è un unico *esse suppositi* come atto costitutivo intensivo. C'è un duplice *esse* se si prende l'*esse* come 'esse in actu' perché due sono le nature secondo le quali è in atto la Persona del Verbo, la divina e l'umana: altro quindi è il modo di 'essere in atto' secondo la natura divina e altro secondo la natura umana"].

[44] E. Forment, *Lecciones de Metafísica*, Madrid (1992) Rialp, 248.

[45] Cf. *De potentia*, q. 9, a. 1 c: "la sustancia que es sujeto tiene dos cosas propias. La primera es que no necesita un fundamento extrínseco en el cual sustentarse, sino que se sustenta en sí misma, y por tanto se dice que subsiste como algo por sí y no existente en otro" ["substantia vero quod est subiectum, duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere quasi per se et non in alio existens"].

[46] Cf. E. Forment (1983). *Ser y persona*, Barcelona (1983) ed. Universidad de Barcelona, 37-38: "Si lo que hace existir o encontrarse en la realidad del modo que sea es el "*esse*", lo que hará existir a la sustancia de un modo especial será el "*esse*". Como este modo de existir es el subsistir, esto es, el existir *in se et per se*, en sí y por sí, o por

Pero puesto que la persona se define precisamente como "distinto subsistente en una naturaleza intelectual"[47] [*In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4], el principio en virtud del cual la persona creada es a la vez subsistente e intelectiva consiste en el acto de ser de una esencia espiritual:

> "El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, incluida su individualidad total, es su ser propio. Según la metafísica del ser de Santo Tomás, todas las perfecciones del ente, que son expresadas por su esencia, se resuelvan en último término en el acto de ser. Lo que hace que un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, sea una persona no es algo que pertenezca propiamente a esta naturaleza, sino su ser propio, acto primero, constitutivo y fundamento de la misma esencia, y causa inmediata de todas las perfecciones"[48].

En la persona humana, como en todos los supósitos reales, el *esse* tiene una doble función. (*a*) Por una parte, actúa toda la perfección formal a la que la esencia está en potencia, que es la de un compuesto hilemórfico cuya forma es un alma que emerge por encima de la corporeidad y puede sobrevivir a ella: ésta es su función "entidificadora". (*b*) Por otra parte, el mismo y único *esse* originario hace existir esta sustancia individual de naturaleza racional en sí misma y no en otra: es su función realizadora (o existencial)[49]. Gracias a esta doble función de su *esse*, la persona se posee a sí misma: *entitativamente*, porque subsiste en sí misma; y *operativamente*,

---

propia cuenta y no por la de otro, lo que hará existir así será el *esse* de la sustancia, su *esse* propio, pues si existiera por otro *esse*, que no fuera el de la sustancia, ésta ya no existiría por sí misma sino por otro, y, por tanto, ya no sería subsistente. Así, pues, la causa del subsistir es el *esse* propio, y, por tanto, para que algo subsista es preciso que posea un *esse* propio".

[47] *Scriptum* I, d. 23, q. 1, a. 4 c "distinctum subsistens in natura intellectuali".

[48] E. Forment, *La "trascendentalidad" de la persona en Santo Tomás de Aquino*, en *Espíritu* 52, 279.

[49] E. Forment, *Ser y persona*, 36-37. "Este último [= el *actus essendi*], por tanto, realiza dos funciones. Una *entificadora*, pues convierte a la esencia en ente, ya que éste es la esencia que tiene el «*esse*», y, por ello, la esencia sin el «*esse*» no es un ente. ... La segunda función se puede llamar *realizadora* o existencial, pues hace que este ente que ha constituido esté presente en la realidad o exista". Los corchetes en el texto de Forment son de Contat.

porque la actividad que procede de su naturaleza espiritual retorna sobre sí misma[50]. Forment funda y reconcilia así en el acto de ser las dos grandes características de la persona, la de la subsistencia ontológica y la de la conciencia intencional.

A primera vista, esta *reductio ad esse* parece chocar frontalmente con un texto de Santo Tomás citado con frecuencia por los herederos de Cayetano:

> "…Y por ello, aunque el mismo ser no pertenezca a la razón del supósito, sin embargo, dado que concierne al supósito, y no pertenece a la razón de la naturaleza, es evidente que el supósito y la naturaleza no son totalmente lo mismo en aquellos casos en los que la cosa no es su propio ser" [*Quolibet* II, q. 2, a. 2 ad 2][51].

El Aquinate parece sostener aquí que el *esse* no pertenece a la razón del supósito, es decir, a su noción constitutiva, ni a la de naturaleza creada (este segundo punto es obvio en el tomismo), pero que el supósito y la naturaleza difieren sin embargo en que el *esse* "concierne" o "se refiere" a los supósitos (*pertinet ad*), mientras que permanece distinto de la naturaleza. Los partidarios del modo de subsistencia deducen que la naturaleza está constituida en supósito por un término que, no siendo ni el *esse* ni la naturaleza misma, debe ser necesariamente una tercera entidad[52]. A esta importante objeción, Forment responde con la tradición tomista opuesta a Cayetano, que se remonta a Capreolo[53], y que fue notablemente ilus-

[50] E. Forment, *Persona y conciencia en santo Tomás de Aquino*, en *Revista Española de Filosofía Medieval* 10, (2003) 279: "El ser propio, en el grado que lo posee la persona, y que la constituye formalmente, le confiere la autoposesión. La persona se posee no sólo entitativamente, como los demás entes, sino también por sus facultades superiores, que manifiestan, con ello, que son espirituales, o propias de una substancia inmaterial, que posee un ser propio".

[51] Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones de quolibet* II, q. 2, a. 2 ad 2: "et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse".

[52] Esta justificación del modo terminativo de subsistencia se encuentra, por ejemplo, en R. Garrigou-Lagrange, *La Synthèse thomiste*, 657-667.

[53] Al basarse aquí en Capreolo, y luego citar a Billot, M. Forment muestra que su relación con los comentaristas escolásticos del Aquinate es diferente a la de C. Fa-

trada en el siglo XX por el cardenal Louis Billot S.J. Su exposición es tan clara que merece que ser citada largamente:

> "como el subsistente creado no es otra cosa que la sustancia que posee su propio *esse* en sí misma, como a menudo se ha enseñado, de dos modos se puede tomar y significar: a saber, *realmente*, y *como nombre* (*denominativamente*). Tomado *realmente*, indica todo el compuesto de esencia y *esse*, de los cuales encierra uno y otro en su razón intrínseca. Tomado *denominativamente*, indica sólo la substancia individual, connotando el *esse* que se tiene por ella, en cuanto todo sujeto que tiene una perfección, puede ser denominado por esa perfección que tiene. De modo semejante se puede considerar lo blanco, que realmente considerado implica la composición de sujeto y blancura, pero denominativamente indica sólo el sujeto, connotando la blancura que lo afecta y que en él está recibida. Y esta es la razón por la cual Santo Tomás a veces dice que el *esse* pertenece a la constitución misma del subsistente, y a veces excluye del *esse* de aquello que importa directamente la razón del supósito. No hay aquí ninguna contradicción, porque como bien advierte Capreolo en III, d. 5, q. 3, hacia el final: 'lo blanco es doble, denominativo y formal; y también de la persona o supósito puede hablarse de doble modo. En el primer modo, *denominativamente*, y así el supósito se dice aquel individuo que subsiste por sí. Y en el segundo modo, *formalmente*¸ y así el supósito se dice compuesto de tal individuo y de su subsistencia por sí'. No es de admirarse que santo Tomás tome la cosa subsistente ya de un modo, o ya en razón de otro modo, y en consecuencia esté constantemente diciendo siempre lo mismo, aunque parece discordar en las palabras" [*De Verbo Incarnato, Commentarius in tertiam partem*, 56-57][54].

La clave del problema consiste, pues, en la distinción entre el supósito considerado *denominativamente*, es decir, según se diga que es lo que "está

---

bro, quien, en *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 309, reprocha al *Princeps thomistarum* por expresar la pareja *esse* - *essentia* mediante las locuciones *esse actualis existentiae* - *esse essentiae*, como lo hacía el albertista Juan de Nova Domo siguiendo a Henrique de Gante, lo que ya orienta la mente hacia una actualidad *per se* de la esencia.

[54] Billot, *De Verbo Incarnato, Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, Roma (1949) Pontificia Universidad Gregoriana, 56-57: "... cum subsistens creatum nihil aliud sit

bajo" (sub-positum) el *esse* y los accidentes, por una parte, y el mismo supósito considerado realmente, es decir, en cuanto es realmente lo que subsiste, por otra parte. Bajo el primer aspecto, el supósito se relaciona con el *esse* y depende de él, pero no lo incluye: en este sentido, el supósito (o la persona) es lo que tiene el *esse*, pero no se define por el *esse*, aunque está bajo el *esse*, del mismo modo, *mutatis mutandis*, que el hombre blanco denominativo es efectivamente el sujeto de la blancura, pero no se define por la blancura que, sin embargo, posee. En este sentido, santo Tomás puede escribir que "el *esse*..., en cambio, sigue a la persona o hipóstasis, como al que tiene el *esse*"[55] [*STh* III, 17, 2 ad 1].

---

quam substantia habens suum proprium esse in se, ut saepe inculcatum est, duobus modis sumi et significari potest: *realiter* scilicet, et *denominative*. Realiter sumptum, dicit totum compositum ex essentia et esse, quorum utrumque in sui ratione intrinseca claudit. Denominative autem acceptum, dicit tantum substantiam individuam, connotando esse quod ab illa habetur, quando quidem omne subiectum habens perfectionem, a perfectione habita recte denominari potest. Et simile est de albo, quod realiter consideratum dicit compositum ex subiecto et albedine, sed denominative dicit solum subiectum, connotando albedinem quae illud afficit et in eo recipitur. Et haec est ratio cur S. Thomas aliquando dicit quod *esse* pertinet ad ipsam constitutionem subsistentis, aliquando vero excludit *esse* ab eo quod importat in recto ratio suppositi. Sed nulla est ibi contradictio, quia ut bene animadvertit Capreolus in III, D. 5, Quaest. 3 circa finem: 'Album est duplex, denominativum et formale; ita etiam persona vel suppositum potest dici dupliciter. Primo modo *denominative*, et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit. Secundo modo *formaliter*, et sic suppositum dicitur compositum ex tali individuo et ex sua subsistentia per se'. Non mirum igitur videri debet si S. Thomas rem subsistentem modo una, modo altera ratione accipiat, et per consequens sibi semper constare dicendus sit, licet quandoque verba discordare videantur". El pasaje citado del *Princeps thomistarum* se encuentra en Capreolo, *Defensiones theologiæ Divi Thomæ Aquinatis*, *In III Sent*., dist. 5, q. 3, a. 3, § 2, II, ad 4, 110b: "Illa etiam persona, vel suppositum, potest dici dupliciter: primo modo, denominative, et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit; secundo modo, formale, et sic suppositum dicitur compositum ex tali individuo et ex sua per se subsistentia". Forment examina la posición de Billot en *Ser y persona*, 251-256, y la de Capreolo en la misma obra, *passim*.

[55] *STh* III, 17, 2 ad 1: "esse... personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse".

Bajo el segundo aspecto, en cambio, el supósito incluye el *esse* como aquello en virtud de lo cual subsiste: en este sentido, es aquello que tiene el *esse* en sí mismo, y no en otro, del mismo modo, análogamente, a como el hombre blanco *realiter* (Billot) o *formaliter* (Capreolo) sólo es verdaderamente tal gracias a la composición ontológica de la sustancia hombre y del accidente blancura. Es desde esta perspectiva que el Doctor Angélico señala, sin contradecirse, que "el *esse* pertenece a la misma constitución de la persona"[56] [*STh* III, 19, 1 ad 4]. La distinción entre estas dos visiones sobre la persona proviene de la composición real que caracteriza a todo ente creado: lo que es debe todo lo que es a su acto de ser, de tal suerte que la persona, como cualquier otro supósito real, está constituida por su *esse* especificado y limitado por su esencia; pero lo que es, no es su propio acto de ser, de tal suerte que el supósito, bajo el *esse* del que participa, no se identifica con él.

IV. Valoración crítica

Las tres metafísicas de la persona que acabamos de examinar se inspiran todas en la especulación tomasiana sobre el ente espiritual subsistente, cuyos principios constitutivos ponen en práctica. Sin embargo, se diferencian notablemente las unas de los otras, por algunas razones que no solamente se fundan en sus respectivas decisiones o contextos históricos, sino son de orden propiamente teorético. En efecto, es porque no interpretan del mismo modo las nociones primarias de ente, esencia y *esse*, que conducen a tres doctrinas opuestas entre ellas en cuanto al constitutivo último de la personalidad. Para comprender en profundidad estas oposiciones fundamentales, necesitamos explicitar la configuración propia del *ens* que distingue a cada una de ellas. Teniendo esto en cuenta, comencemos por poner en paralelo los resultados a los que hemos llegado en cada una de nuestras tres investigaciones.

1. La solución desarrollada en la escuela que intenta seguir a Cayetano resuelve la persona creada en tres instancias ontológicas realmente distintas entre sí (aun cuando son evidentemente inseparables):

[56] *STh* III, 19, 1 ad 4: "esse pertinet ad ipsam constitutionem personae".

– una *esencia* individual, forma angélica o humanidad individualizada, al menos parcialmente espiritual, que posee una actualidad formal por sí misma;

– el modo terminativo de *subsistencia*, que constituye esta esencia en sujeto de su existencia y de sus operaciones;

– la *existencia*, que pone en la realidad esta esencia subsistente, y que ésta ejerce como propia.

Este sistema se basa en la dualidad de dos actos originarios, uno formal y otro existencial, el primero de los cuales está en potencia próxima del segundo gracias a una tercera entidad: la subsistencia, la cual constituye formalmente a la naturaleza espiritual en persona.

2. El tomismo trascendental caracteriza a la persona como la subjetividad que se despliega, por una parte, en el horizonte del ser mismo (*ipsum esse* – *Sein selbst*), y que, por otra parte, retorna sobre sí misma como sobre un "yo".

Este planteamiento implica dos condiciones de posibilidad correlativas: en primer lugar, es necesario que el ser mismo sea el Ser subsistente, pues de lo contrario se identificaría el horizonte de nuestra intencionalidad con la nada; y, en segundo lugar, es necesario que el ser de este ente que no es el ser mismo sea limitado por una esencia que, contrariamente a la naturaleza animal, haga posible la anticipación del Ser absoluto y, por lo tanto, la conciencia reflexiva de sí. La persona humana podría definirse entonces como un ente cuya esencia le abre intencionalmente al Ser absoluto y a sí mismo en cuanto distinto de este Ser.

3. Para los tomistas que ven en el *esse* real, y no intencional, la fuente de todas las perfecciones del ente, la persona resulta inmediatamente, es decir, sin mediación de ninguna otra instancia, de la actuación de una potencia de ser que trasciende la materia por un acto de ser que, por esta razón, puede desplegarse ulteriormente en intencionalidad espiritual.

Porque la esencia es actuada por un *esse* participado, la persona es un *distinctum subsistens*; y porque esta esencia emerge por encima de la corporeidad, la persona subsiste *in natura intellectuali*. Aquí es el acto de ser el que funda a la vez la subsistencia de la persona, la intelectualidad de su naturaleza y, finalmente, gracias a la conciencia que ella tiene de sí misma, su subjetividad.

Estos tres análisis ontológicos de la personalidad humana están vinculados a las tres series de significados per se del *ens* o *esse* que el Aquinate toma prestados del Estagirita: el ente, que se dice según los esquemas de la predicación, es decir, las categorías; el ser, o más precisamente el "es" conjugado en presente del indicativo, que significa la composición atributiva, y, por lo mismo la verdad de la cosa; y el ente o el ser que significa el acto o la potencia[57].

En el curso de la *resolutio* metafísica, las categorías son reducidas, por convergencia analógica, a la primera de ellas, que es la sustancia[58],

[57] Cf. Santo Tomás de Aquino, In Methaph. V, lc. 9, n. 5: "Distingue el modo del ente por sí, y respecto a esto hace tres cosas. Primero distingue el ente, que está fuera del alma, mediante los diez predicamentos, que es el ente perfecto. Segundo pone otro modo del ente, según que está en la mente... Tercero divide el ente en potencia y acto... Dice primero que se dicen que son por sí todas aquellas cosas que significan las figuras de la predicación"; n. 11: "Pone otro modo del ente, según que el 'ser' y el 'es' significan la composición de la proposición, que realiza nuestro intelecto que compone y divide. De allí que diga que el 'ser' significa la verdad de la cosa"; n. 13: "Pone la distinción del ente por el acto y la potencia, diciendo que el ente y el esse significan algo que se puede decir o expresar en potencia, o se puede decir en acto" ["Distinguit modum entis per se: et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente... Tertio dividit ens per potentiam et actum... Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis"; n. 11: "Ponit alium modum entis, secundum quod esse et est, significant compositionem propositionis, quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit, quod esse significat veritatem rei"; n. 13: "Ponit distinctionem entis per actum et potentiam; dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel efabile in potentia, vel dicibile in actu"].

[58] Cf. Santo Tomás de Aquino, In Methaph., VII, lc. 1, n. 7 "la sustancia misma se dice ente en razón de sí misma, porque lo que absolutamente significa la substancia significa el quid est hoc [el qué es esto]. Las demás se dicen entes, no porque tengan por

y ésta a su vez se funda en el *quod quid erat esse*, es decir, en la esencia sustancial[59]. En cuanto a la división del ser en acto y potencia, hay que recordar primero la triple anterioridad del acto sobre la potencia ya establecida por Aristóteles: según la noción, según el tiempo (desde el punto de vista de la especie, no del individuo), y según la sustancia[60]; luego se debe principalmente subrayar que el *esse*, en el sentido de *actus essendi*, es para Santo Tomás el acto por antonomasia: "el mismo *esse* es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto"[61] [*STh* I, 4, 1 ad 3]. Llegamos así a tres significados primarios del ente o del ser: la esencia de la sustancia; la relación de atribución; la actualidad de todo acto. Las tres doctrinas que hemos estudiado ponen ciertamente en práctica estos tres significados del ser, pero también parece que cada una de ellas se focaliza sobre uno de ellos, y – quizás *volens nolens* – le confiere un papel estructurador en el análisis de la persona que le es propio. Echemos un vistazo.

1. La primera configuración otorga una actualidad primaria e irreductible a la naturaleza, intelectual o racional, que la persona integra, en todo caso, en su constitución. Es a partir de esta perfección esencial, es decir, del primer sentido del ente, que se piensan las otras dos instancias: la *subsistencia* es, por así decirlo, hacer pasar la naturaleza del status de puro objeto al status de subjetividad posible; luego la *existencia* transforma esta subjetividad posible en subjetividad real. Pues bien, aunque la subsis-

---

sí mismas una quididad, como si fuesen entes por sí, porque no dicen absolutamente un quid, sino que son 'entes de tales entes', o sea, porque tienen alguna relación a la sustancia" ["ipsa substantia dicitur ens ratione suiipsius, quia absolute significantia substantiam significant quid est hoc. Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: sed eo quod 'sunt talis entia', idest eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam"].

[59] Santo Tomás, en efecto, concluye así su interpretación del último capítulo del libro Z de la Metafísica, In Methaph., VII, lc. 17, n. 31: "y de nuevo se verá que esto es la sustancia de cada cosa, que es quod quid erat esse. Pues la sustancia que es quod quid erat esse es la causa primera del ser" ["Et iterum videbitur, quod haec sit substantia uniuscuiusque, quae est quod quid erat esse. Substantia enim quae est quod quid erat esse, est prima causa essendi"].

[60] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Z, 8.

[61] *STh* I, 4, 1 ad 3: "ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur ad omnia ut actus".

tencia y la existencia no pertenecen al orden de la esencia, y por tanto no pueden ser objetivadas perfectamente en un concepto, el esfuerzo de la especulación tiende sin embargo a aprehenderlas a la manera de un objeto. De la misma manera, la intencionalidad intelectual, que gira en torno a la cópula del juicio, es considerada ante todo como una propiedad de la naturaleza racional. En consecuencia, aunque Jacques Maritain, en diálogo con el existencialismo de su tiempo, valorice al máximo la singularidad existencial de la persona, de la que tenía una aguda percepción, él, no obstante, ha construido la primera etapa de su doctrina en torno a la naturaleza espiritual, cuya consistencia precede a la existencia y a la subjetividad. La tricotomía del ente que sirve aquí de instrumento a la metafísica de la persona presupone, por tanto, en su punto de partida, una autonomía de la esencia sustancial, y del sentido categorial del ser.

2. El segundo enfoque opone a este análisis objetivante una reconstitución trascendental, basada en la intencionalidad del juicio. Se procede así a partir de la actividad judicativa a la apertura en la cual ella obra, es decir, del "es" de la proposición al ser puro, que es entendido primero como la totalidad ilimitada de los posibles, y luego pasa a identificarse con el Ser subsistente. A continuación, la investigación vuelve al sujeto, al que descubre como una conciencia finita que, sin embargo, no puede conocer ni querer sus objetos sino proyectando, más allá de sí misma, un horizonte infinito. La esencia de la persona creada aparece entonces como lo que explica su finitud, y da cuenta de su alteridad en relación con el Ser subsistente. El itinerario está marcado, primero, por la infinitud potencial del ser que significa la verdad posible de cualquier juicio no contradictorio, luego por la infinidad actual del Ser puro y subsistente, gracias a la cual esta verdad escapa del abismo de la nada, y finalmente por la esencia que, en esta perspectiva, no es más que el límite de todo ente que no es el Ser. Aunque Johann Baptist Lotz intente elaborar una ontología de la persona, y no sólo una fenomenología de la intencionalidad, su punto de partida trascendental repercute, no obstante, en todos los niveles de su investigación: en primer lugar, porque el *Esse subsistens* es postulado a partir del horizonte de la conciencia espiritual, y, en segundo lugar, porque es concebido como el modo supremo de ser, ejemplar en Dios y participado en el hombre.

3. La tercera concepción de la persona implementa una metafísica que resuelve toda la riqueza ontológica del ente, y por tanto del sujeto de naturaleza espiritual, en su acto de ser fontal. El resultado es que los otros dos significados por sí del ser o del ente dependen del *esse*. En cuanto a la esencia sustancial de la persona, se trata primero de una relación de medida, y luego de participación: "antes" de su actuación por el acto de ser, la esencia es una cierta capacidad positiva de ser, que no tiene actualidad propia, pero que indica, para utilizar una fórmula de Étienne Gilson, la "cantidad de ser"[62] necesaria a la naturaleza de una sustancia parcial o totalmente inmaterial; "después" de esta actuación, ella es esta naturaleza espiritual en acto, que participa del *esse* que le da el ser, pero que no es idéntica a él. Siendo el sujeto de su acto de ser, esta sustancia subsiste, razón por la cual es persona; y como es de naturaleza racional, ella conoce la verdad por medio de la intencionalidad judicativa, y por tanto de la cópula "es", que significa, de manera proporcionada a cada enunciado, la actualidad de un predicado en un sujeto[63]. Más allá de la segunda intención de atribución, el ser en el sentido de verdad, en cuanto inscripto en la acti-

[62] Cf. É. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 194: "las esencias entendidas de este modo se distinguen entonces entre ellas como las medidas de la cantidad de ser que constituye y define cada especie" ["Les essences ainsi entendues se distinguent donc entre elles comme les mesures de la quantité d'être qui constitue et définit chaque espèce"].

[63] De hecho, la cópula "es" no significa la verdad de la proposición sino porque se refiere antes que nada al ser en acto del predicado en el sujeto, como se explica en la *Expositio Libri Peryermenias* I, lect. 5, n. 22: "este verbo *es* cosignifica la composición, porque no la significa principalmente, sino como consecuencia; pues significa primero lo que cae en el intelecto a modo de absoluta actualidad, ya que "es", dicho simplemente, significa el ser en acto; y por eso significa a modo de verbo. Porque la actualidad, que principalmente significa este verbo *es*, sea comúnmente la actualidad de toda forma, o el acto sustancial o accidental, de allí que lo significamos por medio de este verbo es, cuando queremos significar cualquier forma o acto que inhiere actualmente en algún sujeto" ["hoc verbum *est* consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est"].

vidad intelectiva de la persona, revela la virtualidad última del *esse* participado en una naturaleza inmaterial: la apertura del espíritu a todo lo que tiene ser, así como la conciencia de esta apertura, ya que el intelecto, en el juicio, conoce su propia adecuación a la actualidad de la cosa juzgada.

Podemos ver que cada una de las tres doctrinas que hemos estudiado favorece, a su vez, una de las significaciones por sí del ente. La primera gira alrededor de la esencia sustancial, que luego subordina al orden de la existencia, para no caer en el esencialismo. Por el contrario, la segunda se desarrolla a partir de los dos polos de la cópula de juicio, es decir, del ser puro y de la conciencia, cuya consistencia ontológica postula a continuación, para evitar el idealismo. Y la tercera hunde sus raíces en el *esse ut actus*, cuya recepción en una capacidad al menos parcialmente inmaterial fundamenta a su vez la subsistencia y la espiritualidad de la persona. En lo que respecta a la constitución estructural del ente finito, cada una de estas teorías implica una configuración específica de la relación entre la esencia y el *esse*, y en consecuencia de la naturaleza propia de cada uno de estos dos principios originarios. Para el primer tipo, que podemos calificar como "figura dual", la esencia es el acto formal primero del ente, en potencia del *esse*, que es su acto existencial, a su vez primero, pero solamente en su orden. Para el segundo tipo, que llamaremos "figura trascendental" (en el sentido moderno del término), la esencia no es, en el ente creado, más que el límite negativo de su ser, que tiende a identificarse, por sí mismo, con el conocer[64]. Finalmente, para el tercer tipo, que proponemos llamar "figura intensiva", la esencia es, por el contrario, la capacidad positiva del *esse*, que es como la energía ontológica primordial que funda todas las perfecciones, trascendentales y categoriales, del ente, pero que no se identifica formalmente con ninguna de ellas. Resumamos en un cuadro estas tres configuraciones del ente a las que nos han conducido nuestras investigaciones[65]:

[64] Cf. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein, Eine systematisch-historische Untersuchung*, 232: "Visto con más precisión, se trata de la identidad entre el *ser en sí* y el *conocimiento* del hombre" ["Genauer gesehen, geht es dabei um die Identität zwischen dem *Sein selbst* und dem *Erkennen* des Menschen"].

[65] Nos permitimos señalar aquí que ya hemos tratado el tema de las tres figuras del ente finito en dos estudios anteriores: A. Contat, *Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento*; e *Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo*.

	figura dual	*figura trascendental*	*figura intensiva*
esencia	acto formal	límite negativo	capacidad positiva
esse	acto existencial	acto virtualmente consciente	acto de ser intensivo
constitutivo de la persona	modo terminativo de subsistencia	conciencia subsistente de sí	posesión del *esse* por una esencia inmaterial

Conviene subrayar la irreductibilidad de estas tres figuras de la persona creada. Esta irreductibilidad es particularmente clara en lo que se refiere a la esencia, que no puede ser al mismo tiempo, y en el mismo sentido, acto y potencia, capacidad negativa y positiva. Sin embargo, la incompatibilidad es aún más profunda en lo que concierne al *esse*, lo cual no es sorprendente, puesto que se trata del principio primero del ente. En la figura dual, el *esse* pensado como existencia resulta exterior a la esencia que realiza, mientras que, en los otros dos casos, constituye al ente en su intimidad; pero no tiene la misma naturaleza, porque la figura trascendental tiende a concebirlo como una actualidad virtualmente consciente de sí misma, mientras que la figura intensiva insiste fuertemente en la anterioridad del ser con respecto a la conciencia, aunque admita que el ser es, de suyo, transparente a sí mismo, pero como una propiedad consecutiva, y no como característica constitutiva.

Si estas tres configuraciones se oponen de manera inconciliable, al menos en cuanto al análisis de la esencia y del *esse*, será necesario cuestionar su verdad intrínseca. A este respecto, la primera figura nos parece implicar una contradicción formal. En efecto, como hemos visto, presupone una autonomía ontológica de la esencia, en virtud de la cual tal naturaleza humana individual gozaría, en la persona real en la cual existe, de una actualidad formal que nada debe a su existencia. Puesto que toda actualidad depende del puro Acto, este acto esencial creado debe participar de la plenitud de la Esencia increada. Esto sucede, se dirá, por mediación de la idea divina, que no es otra cosa que la Esencia divina en cuanto puede ser participada de un modo limitado a tal o cual especie y a tal o cual in-

dividuo. La esencia individual de Pedro tendría así su ejemplar en la idea divina de Pedro. Pero queda por explicar cómo esta esencia individual finita, así como la idea divina correspondiente, participan en definitiva de la Esencia infinita. Si respondemos que sólo se trata de una semejanza analógica (lo que implica una desemejanza esencial), afirmamos *ipso facto* que la actualidad de la cual se trata aquí, que es la actualidad de la esencia, admite dos estados, uno infinito, en Dios, y el otro finito, en la criatura, y que, en esta última, está limitada por sí misma a tal o cual grado de perfección formal específica: es por sí misma que la esencia está restringida, en el hombre o en el ángel, a ser sólo tal esencia determinada. Ahora bien, esta hipótesis choca con el principio según el cual el acto sólo puede ser limitado por una potencia distinta de él: "Ningún acto, por lo tanto, se encuentra determinado sino por la potencia que lo recibe"[66] [*Comp. Theol*, I, c. 18]. Por eso es necesario excluir, en el tomismo, que la esencia creada pueda ser un acto originario, y esta imposibilidad hace inadmisible el dualismo ontológico sobre el que se basa la teoría de la persona heredada de Cayetano.

La segunda figura es elaborada a partir de la proyección, más allá del objeto, de un horizonte de aparición, que es la condición de posibilidad correlativa a la cópula "es", y que el P. Lotz, junto con la *Maréchal-Schule*, de lengua alemana, llama "ser en sí" (*Sein selbst*). Tal como lo construye el método trascendental, este horizonte está estrictamente ligado a la conciencia intelectiva, de la cual se expresa su apertura ilimitada. Dentro de este dispositivo *a priori*, el ser así anticipado por la conciencia comporta dos notas distintivas. En primer lugar, es enteramente relativo al intelecto humano, puesto que no es más que el espacio inteligible que puede definirse por la no contradicción: el ser, en este registro, es todo lo que el juicio podría afirmar sin pecar contra el primer principio de la inteligencia. En segundo lugar, se sigue que si uno objetiva este horizonte – lo cual es necesario para comprender lo que es – uno lo describirá como la totalidad

[66] Santo Tomás de Aquino, *Comp. Theol*, I, c. 18: "nullus igitur actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est eius receptiva". Sobre este principio, se puede consultar con provecho J. F. Wippel, *Thomas Aquinas and the Axiom That Unreceived Act Is Unlimited*; J.-D. Robert, *Le principe: 'Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam'*.

de los posibles, es decir, la integralidad de todo lo que es capaz de existir realmente, según una definición cuasi suareziana del *ens*[67]. Se trata, pues, de un *Sein* relativo y posible, que se opone contradictoriamente al *Ipsum esse subsistens*, ya que este último es absoluto y actual. Ciertamente, toda la empresa filosófica de p. Lotz –y, más ampliamente, toda la estrategia cultural del tomismo trascendental – consiste en "superar" esta oposición, a causa de que la tensión atemática del espíritu humano hacia lo absoluto se hundiría en el absurdo si el absoluto no existiera. Pero este postulado, ¿no es algo fundamentalmente gratuito? Desde el momento en que uno decide concebir el ser *en función* de la intencionalidad, y no en sí mismo, uno se encierra en la esfera de lo pensable y lo posible, de modo que no tiene sentido intentar escapar[68]. Por tanto, Heidegger tenía razón al negar, incluso después de la *Kehre* [*retorno*], que el *Sein* [*ser*] pudiera alguna vez trascender la temporalidad del *Dasein* [*ser-ahí* (el hombre)], puesto que uno y otro son correlativos.

---

[67] Cf. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, II, sc. 4, n. 5: "en segundo lugar digo: si el ente se toma tal como es significado por esta voz cuando se la toma en función de nombre, su razón consiste en esto: en que sea algo que tiene una esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente" ["Dico secundo: si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum"].

[68] É. Gilson vio muy bien esta imposibilidad en *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 151: "Entre el trascendental *abstraído de la experiencia* para el realismo tomista y el trascendental *condición de la experiencia* para la crítica kantiana, ningún acercamiento es posible. Uno presupone el ser en orden a ser concebible, el otro determina *a priori* las condiciones del ser en cuanto conceptible; uno se encuentra a sí mismo dentro de la realidad noumenal, el otro niega el acceso a esta realidad noumenal, porque como la esencia del ser es una condición, se niega el absoluto, que es incondicionado, como por definición" ["Entre le transcendantal abstrait de l'expérience par le réalisme thomiste et le transcendantal condition de l'expérience pour la critique kantienne, aucun rapprochement n'est possible. L'un présuppose l'être pour être concevable, l'autre détermine a priori les conditions de la concevabilité de l'être; l'un se trouve soi-même au sein de la réalité nouménale, l'autre s'interdit l'accès de cette réalité nouménale, parce que ce dont c'est l'essence d'être une condition s'interdit l'absolu, cet inconditionné, comme par définition"]. Hemos estudiado con más detalle la prueba lotziana de la existencia de Dios, a partir del desequilibrio entre la conciencia y su horizonte en: A. Contat, *La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre conigurazioni dell'ente tomistico*, 112-125 y 155-174.

Habiendo rechazado así, en sus principios generativos, las dos primeras figuras, sin negarles, no obstante, un gran valor heurístico, podemos aún, para concluir, destacar muy brevemente la profunda coherencia de la tercera figura con la *resolutio* tomista del ente. Para el Doctor Común, "persona significa aquello que es de más perfecto en toda la naturaleza, es decir el subsistente en la naturaleza racional"[69] [*STh* I, 29, 3 c]. Ahora bien, el fundamento supremo de toda perfección es el *esse*: "aquello a lo cual yo llamo *esse* es la actualidad de todos los actos, y por eso, la perfección de todas las perfecciones"[70] [*De pot*., q. 7, a. 2 ad 9]. Es por tanto al *esse* al que debemos toda la perfección de la persona. Pero esta perfección, según el texto que acabamos de citar, consiste en dos características conjuntas: la persona *subsiste*, es decir, tiene el *esse* en sí misma y no en otro, y la persona es de *naturaleza racional*, es decir, su esencia emerge, parcial o totalmente, por encima de la materia. Ahora bien, el acto de ser es efectivamente, en la lógica de la tercera figura, el principio de subsistencia de la persona, en la medida en que es recibido inmediatamente en su esencia, así como el principio al que esta esencia debe su intelectualidad, en la medida en que es la fuente de su actualidad propia. Y es por ello por lo que la persona es indiscutiblemente, en el universo creado, la epifanía más perfecta del *esse*.

Alain Contat
Pontificio Ateneo Regina Apostolorum (Roma)
alain.contat@wanadoo.fr

Referencias bibliográficas:

Belloy, C. de, *Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin: l'irréductible analogie*, en *Les Études philosophiques* 62/2, (2007) 163-181.

Billot, L. *De Verbo Incarnato, Commentarius in tertiam partem S. Thomae*. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1949.

[69] *STh* I, 29, 3 c: "*persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura".

[70] *De pot*., q. 7, a. 2 ad 9: "hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum".

Cayetano, *Commentaria in Summa theologiae*, III, en S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, ed. Leonina, vol. 11, Roma 1903.

— *In De ente et essentia Divi Thomæ Aquinatis commentaria*, ed.

M.-H. Laurent, Marietti, Torino 1934.

Capreolo, J., *Defensiones theologiæ Divi Thomæ Aquinatis*, t. V, ed. C. Paban - Th. Pègues, Alfred Cattier, Tours 1904.

Cavalcoli, G., *Sostanza e persona in Tomas Tyn*, en *Sacra Doctrina*

52 (2007), 127-190.

Contat, A., *Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento*, en *Alpha Omega* 11 (2008), 77-129; 213-250.

— *La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico*, en C. Pandolfi - J. Villagrasa, *Sant'Anselmo d'Aosta "Doctor Magnificus". A 900 anni dalla morte*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – If Press, Roma - Morolo 2011, 103-174.

— *Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo*, en *Alpha Omega* 14 (2011), 195-266.

Degl'Innocenti, U., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Pontificia Universidad Lateranense, Roma 1967.

Fabro, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain - Éditions Béatrice- Nauwelaerts, Louvain - Paris 1961.

— *La problematica dello "esse" tomistico*, en *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Universidad Lateranense, Roma 1969, 103-133.

Ferrandi, M., *Le principe de subsistence et l'aspiration transcendantale de la personne humaine*, en *Nova et Vetera* (Suisse) 84 (2009), 203-210.

Finance, J. de, *De l'un et de l'autre, Essai sur l'altérité*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1993.

Forment, E., *Ser y persona*, ed. Universitat de Barcelona, Barcelona 1983.

— *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid 1992.

—*Persona y conciencia en santo Tomás de Aquino*, en *Revista Española de Filosofía Medieval* 10, (2003), 275-283.

— *La "trascendentalidad" de la persona en Santo Tomás de Aquino*, en *Espíritu* 52, (2003), 271-284.

Garrigou-Lagrange, R., *De Christo Salvatore, Commentarius in III^am^ partem Summæ theologicæ sancti Tomæ*, Marietti, Turín 1945.

— *La Synthèse thomiste*, Desclée de Brouwer, Paris 1946.

— *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960.

— *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris 1972[3].

— *Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1972[6].

— *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1978.

- *Éléments d'une métaphysique de l'être*, en *Autour de saint Thomas*, Vrin, Paris 1983, 97-126.

Gilson, É., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1983.

Guérard des Lauriers, M.-L., *La struttura ternaria dell'ente creato*, en *Renovatio* 9, (1974), 443-479.

Hegyi, J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatorem des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus - Silvester von Ferrara - Cajetan*, Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München 1959.

Heidegger, M., "*Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'*" (1975), en

Heidegger, M., *Wegmarken* [Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, 365-383.

Lobato, A., *La dignità della persona umana, Privilegio e conquista*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.

Lenhardt (Coord.), *Universitas*, *Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, I. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 343-351.

Lotz, J. B., *Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein*, en *Universitas* (*Festschrif für Bischof Albert Stohr*) Bd. 1, Mainz, (1960), 343-351.

— *Ontologia*, Herder, Barcelona - Freiburg i. B. - Roma 1963.

— *Die Person, das Sein und das Gute*, en P. Engelhardt (Coord.), *Sein und Ethos*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1963, 144-157.

— *Person und Ontologie*, en *Scholastik* 38, (1963), 335-360.

— *Die Identität von Geist und Sein, Eine historisch-systematische Untersuchung*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma1972.

— *Metaphysica operationis humanae, Methodo transcendentali explicata*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1972.

— *Antropo Onto Logia*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1977.

— *Mensch Sein Mensch, Der Kreislauf des Philosophierens*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1982.

Maritain, J., *La notion de subsistence*, en Maritain, J. et R., *Les degrés du savoir*, *Œuvres complètes*, IV, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg (Suisse) - Paris 1983, 1031-1061.

— *L'Existant*, en Maritain, J. et R., *Court traité de l'existence et de l'existant*, en *Œuvres complètes*, IX, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg (Suisse) - Paris 1990, 65-85.

Muck, O., *Die deutschsprachige Maréchal – Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik*: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a. En E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Coords.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*, II, *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Graz - Wien - Köln 1988, 590-622.

Prouvost, G., *Thomas d'Aquin et les thomismes, Essai sur l'histoire des thomismes*, Cerf, Paris 1996.

Robert, J.-D., *Le principe "Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam"*, en *Revue philosophique de Louvain* 13, (1949), 44-70.

Tanoüarn, G. de, *Cajétan, Le personalisme intégral*, Cerf, Paris 2009.

Tyn, T., *Metafisica della sostanza, Partecipazione e analogia entis*, Fede & Cultura, Verona 2009.

Ventimiglia, G., *Differenza e contraddizione, Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita

e Pensiero, Milano 1997.

Viotto, P., *La persona secondo Maritain*, en V. Melchiorre (Coord.), *L'idea de persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 431-455.